

José Óscar Córdoba Lizcano, CMF.

# Resistencia festiva

**Fiesta de San Antonio de Padua en Tanguí**  
Chocó en el contexto del conflicto armado (1996-2008)





## Video Fiesta de San Antonio de Padua en Tanguí

© José Óscar Córdoba Lizcano, CMF.

© Editorial Uniclaretiana

### **Resistencia festiva**

ISBN: 978-958-58429-9-1

Primera edición, 2019

**Editores:** Carlomán Molina Echeverri CMF y Efraín Ferrer.

**Diseño y diagramación:** Ana Milena Gómez Correa

**Corrección de estilo:** Sebastián Álvarez Posada

**Ilustraciones:** Mauricio Morales Castrillón y Efraín Ferrer

**Fotografías:** Fotografías del autor, Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento, Flores, J.A. & Millán, C., Base cartográfica de Cocomacia, Germán Ferro Medina y Aurora Bailón.

Sede Principal Quibdó

Cl. 20 No. 5-66 La Yesquita

Tel. (4) 672 60 33

Dirección: Cl. 20 no. 5-66, Barrio La Yesquita, Quibdó – Chocó

CAT Medellín

Cra. 55A No. 61 - 06

Tel. (4) 604 57 80

Servicio de publicaciones

Editorial Uniclaretiana

Fundación Universitaria Claretiana

Medellín-Colombia, 2019

Reservados todos los derechos. Ni la totalidad ni parte de esta publicación puede reproducirse, registrarse o transmitirse, por un sistema de recuperación, de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea electrónico, mecánico, fotoquímico, magnético electróptico, por fotocopia, grabación o cualquier otro, sin permiso previo por escrito de la Fundación Universitaria Claretiana.

# Agradecimientos

Este trabajo es el resultado del esfuerzo y la compañía de muchas personas que me han aportado en la dura pero emocionante tarea de investigar. A todas ellas quiero dedicar este libro.

A Dios porque me ha dado la luz para realizar esta obra y a los Misioneros Claretianos de la Provincia de Colombia-Venezuela por su apoyo y confianza, sin ellos no hubiera sido imposible su realización.

A la Universidad de los Andes por su rigor académico e investigativo; a la comunidad de Tanguí, por participarme su sabiduría, respaldo y acogida durante el trabajo de campo, en especial, a Juana Padilla porque su casa se convirtió en la mía, y ella en una segunda madre; a la familia Córdoba Lizcano por sus oraciones y apoyo permanente y efectivo; a Eduardo Restrepo y con gratitud sincera a Germán Ferro Medina.

A mis hermanos Claretianos de la Parroquia del Voto Nacional, quienes convivieron conmigo durante todo el tiempo de estadía en Bogotá, particularmente a los PP. Darío Echeverry y Rafael Cuéllar, a Carmen y a Juan David.

A un gran amigo y compañero sincero de estudios, Germán Andrés Molina, con quien anduve por estas rutas del aprendizaje.

A todos, gracias sinceras.









# Contenido

Agradecimientos.....	5
Prólogo .....	13
<b>Introducción.....</b>	<b>19</b>
Chocó: territorio de misiones.....	20
Francisco de Asís y Antonio de Padua: herencia franciscana .....	21
La propuesta claretiana en el panorama histórico del Chocó .....	22
El contexto personal: una enunciación y confesión necesarias .....	27
<b>Prolegómeno.....</b>	<b>31</b>
La reivindicación .....	33
La identidad .....	35
La resistencia.....	36
La resistencia festiva.....	39
<b>1. Contexto general del Chocó.....</b>	<b>41</b>
1.1. Contexto socioeconómico: la lucha por los bienes territoriales .....	41
1.2. Contexto sociopolítico: una política de Estado al servicio de un modelo económico predeterminado .....	47
1.3. Contexto regional: una población que defiende su derecho al territorio .....	50
1.4. Entre una realidad expulsiva y violenta.....	54
1.4.1. La situación económica.....	54
1.4.2. La situación social.....	54
1.4.3. La situación política.....	54
<b>2. Pueblo y santo .....</b>	<b>57</b>
2.1. Historia del pueblo: entre la guerra y la esperanza .....	57
2.1.1. Ubicación geográfica y poblamiento.....	57

2.1.2.	Realidad socioeconómica .....	61
2.1.3.	Conflicto armado y organización comunitaria.....	65
2.1.4.	Lo festivo y su irrupción en el contexto bélico.....	69
2.1.5.	Realidad sociocultural .....	71
2.1.6.	Realidad socioreligiosa: vida en comunidad y religión popular.....	72
2.2.	Historia del santo: una experiencia al servicio de la vida del pueblo .....	75
2.2.1.	Tradición comunitaria .....	76
2.2.2.	Relación pueblo - santo.....	90
2.2.3.	Lugar de sentido de San Antonio en el Chocó.....	91
<b>3.</b>	<b>La fiesta .....</b>	<b>95</b>
3.1.	Historia de la fiesta .....	95
3.2.	Área sagrada de la fiesta.....	101
3.3.	Cronología de la fiesta.....	102
3.3.1.	Día primero: 12 de junio .....	103
3.3.2.	Día segundo: 13 de junio .....	108
3.3.3.	Día tercero: 14 de junio .....	125
3.3.4.	Día cuarto: 15 de junio .....	132
<b>4.</b>	<b>La fiesta: empoderamiento étnico, religioso y cultural.....</b>	<b>139</b>
4.1.	Caminos de identidad.....	139
4.1.1.	Identidad étnico - cultural .....	139
4.1.2.	Memoria, tradición e identidad étnica y territorial .....	141
4.2.	Fiesta y santo: caminos de resistencia para el pueblo.....	143
4.2.1.	Lo socioreligioso: generador de resistencia.....	143
4.2.2.	Desplazamiento forzado: una acción creativa de resistencia como reclamación social .....	146
4.3.	Caminos de espiritualidad popular.....	152
4.3.1.	La espiritualidad festiva: una nueva forma de lo religioso como resistencia .....	152
4.3.2.	Una espiritualidad que nace del territorio y lo retroalimenta .....	155

4.3.3. San Antonio: fiesta y paz para el pueblo .....	157
4.3.4. Dimensión política y pedagógica de lo religioso: un aporte al movimiento social afro .....	157
4.3.5. Reivindicación étnico-cultural y territorial .....	160
<b>Conclusiones .....</b>	<b>167</b>
<b>Referencias.....</b>	<b>171</b>





## Prólogo

José Oscar Córdoba, el sacerdote, el antropólogo, el músico, el chocoano, el ribereño, el profesor, explora desde su transversalidad de vida los profundos significados de la fiesta y ahí está la magia de este texto un documento indispensable para pensar, sentir y vivir el Chocó que se mueve, fluye y se transforma como su propio río, el Atrato.

Desde el inicio, la fiesta cobra un sentido dramático del que no podemos escapar: su vocación de resistencia, su canto de libertad, su profunda potencia de reclamar la vida ante el perseverante atropello, ante el asedio de los amigos de la guerra y de su voracidad que al parecer no tenía límite.

El texto nos sorprende de una vez, por la franqueza con que este misionero claretiano confiesa desde las primeras líneas que el Chocó, que él quiere y con el que está comprometido, es el resultado de una larga historia de dominación colonial y del territorio escogido para ser la tierra de misión de innumerables grupos religiosos aliados a los procesos de conquista, ampliación de la frontera, la explotación minera y en últimas a la incorporación civil y política de las comunidades indígenas y negras por medio del eficaz proceso de la cristianización.

Tengamos en cuenta esto, más de 500 años de presencia misionera: ¡franciscanos, dominicos, agustinos recoletos, jesuitas, capuchinos y numerosas órdenes religiosas femeninas, todo un gran ejército de la fe que nos invita a preguntarnos ¿qué tendría el Chocó para tanto interés en salvar las almas de sus pobladores hijos de la dominación, el exterminio, la esclavitud, la explotación inmisericorde de los recursos mineros, el abandono, la discriminación y la pobreza?

Considero que el recorrido histórico y político de esta realidad compleja, socioeconómica, religiosa y cultural que nos lleva de la mano José Oscar, nos da una luz o al menos nos deja ver que en este espacio de glotonería de la dominación se fue abriendo una grieta de esperanza, de resiliencia,

donde el objeto misionado entendido como algo vacío de todo asomo de civilización, “viviendo aun en la superstición e ignorando toda regla de la moral”, se revelaría en sujeto histórico de hábiles capacidades de traducción, reinterpretación de su cultura asaltada, alimentándose de los signos venidos del barroco tridentino y que por último transformaría al misionero enriqueciendo su espiritualidad y convirtiéndolo en su hermano comunitario.

José Oscar, así como la comunidad claretiana a la que pertenece, llegada a comienzos del siglo XX, es uno de los entes que recibió dicha transformación: la fiesta espiritual de santos mestizados, resignificados y bailarines (el terror de los primeros misioneros) es ahora el lugar de la vida, de la esperanza, de la integración, del retorno, del conjuro a la muerte, de la resistencia para que no los borren del mapa.

Es el verdadero milagro de la cultura entendida como creación, reinención y futuro. Lo que los claretianos en ejercicio, en campo, en la vida cotidiana del río y la selva pudieron ver y traducir ayudados además por las directrices de la nueva iglesia bajo la orientación del Concilio Vaticano II.

La fiesta es escogida de manera acertada por el autor como la expresión cultural potente, el gran vehículo de empoderamiento étnico y de movilización de identidad regional capaz de enfrentar los repetidos asaltos de los violentos. Los símbolos no son otros que los santos como reconocido San Francisco rebautizado cariñosamente como San Pacho y en este caso de estudio, en el Medio Atrato, de San Antonio. Signos símbolos telúricos, “renacientes” en el lugar, santo de río, santo de Tanguí, santo de la población de estudio de este festivo texto.

El texto navega con el concepto de resistencia festiva, aparentemente contradictorio, ya que estamos acostumbrados a que la resistencia se construye desde la trinchera; resguardados y atemorizados o en enfrentamiento directo y con el mismo lenguaje del acosador. Pero no, resistencia festiva es la clave de desciframiento en el que se ha empeñado el antropólogo José Oscar para

dar cuenta del poder de la fiesta, de la arrolladora fuerza de los signos que se ponen a cantar, a bailar y construir una espiritualidad desde lo vivido, desde lo práctico, desde el cuerpo abierto.

El lector podrá ir poco a poco reconociendo el contexto que de manera juiciosa se encamina el profesor Córdoba desde los conceptos, a la historia regional del Chocó, sus índices alucinantes de pobreza y necesidades insatisfechas y de ahí al entorno local de “ríos de la vida” convertidos en “ríos de la muerte”, la expulsión y el miedo.

El recorrido entra entonces en una experiencia etnográfica: el pueblo y el santo su realidad social y económica, sus modos de asociación y liderazgo, su postura frente a los grupos armados y el lugar que tiene en todo ello la persistencia de la fiesta patronal, el santo hecho suyo, el mandato de su santo patrón que les dice que deben quedarse, la fiesta que es territorio, su fiesta que es reivindicación, espiritualidad en tiempos de conflicto, el retorno, el canto, la chirimía, el baile, la entrada al portal de lo sagrado y lo pagano sin distinción y José Oscar en el centro del revulú, el observador participante, el sacerdote que organiza y que obedece lo que el pueblo negro quiere hacer con su santo, el habitante del Chocó alegre como la fiesta que derrota la muerte y abre las puertas de la esperanza, de la vida que es el verdadero milagro. San Antonio ha alzado la varita y ha permitido que el río baje sus aguas.

Una vez terminada la fiesta el conjuro ha tenido lugar en Tanguí y en la serenidad de investigador, José Oscar Córdoba vuelve al análisis, para concluir con la síntesis de un proceso que va de la hegemonía al encuentro liberador de lo popular, mediado por lo religioso. Ya la misión no cree que esto es superstición sino liberación, ética comunitaria y afirmación de identidad en lenguaje religioso y de cuerpo al encuentro de lo sagrado que es la vida.

Bienvenidos a Tanguí.

Germán Ferro Medina





**Imagen 1.** Fiestas patronales 2008. **Fuente:** Fotografía del autor

La imagen de San Antonio preside la misa patronal: velas, instrumentos musicales, flores y otros adornos crean el escenario de la fiesta, espacio que integra lo religioso y lo cultural, lo sagrado y lo profano; allí la vida se convierte en una fiesta, y la fiesta en oportunidad para una nueva vida.





# Introducción

Este libro busca examinar la fiesta patronal de San Antonio de Padua (que se celebra en Tanguí, jurisdicción del Medio Atrato en el departamento de Chocó - Colombia) y explora los nuevos sentidos que ésta aporta, a partir de la manera como lee, interpreta y resignifica este pueblo sus símbolos culturales y religiosos en una apuesta colectiva de resistencia, no sólo frente al conflicto armado, sino también frente a los actores que, por una u otra causa, expulsan a sus pobladores del territorio propio.

Se trata de un ejercicio de construcción y afirmación de la identidad étnica, religiosa y cultural que, en el escenario de la fiesta, han permitido a esta comunidad<sup>1</sup> enfrentar las atrocidades y embates de la guerra.

Para efectos de este análisis es preciso tener en cuenta el contexto histórico y social en el que surge la evangelización en tierras chocoanas, también la devoción a los santos como hecho relevante que marca la vida y el devenir

---

1 El término “comunidad” en la región campesina del Atrato, no hace referencia a una entidad homogénea de los miembros de determinado poblado. Es la forma como se autodesignan sus habitantes: pocas veces se dice “el pueblo de Tanguí”, por ejemplo, más bien se habla de la comunidad de Tanguí, más allá de que exista esa comunión entre todos. Hoy, a pesar de que se insiste con el término de Consejos Comunitarios Locales, la gente sigue nombrándose como comunidad. De todas formas, la expresión “comunidad de Tanguí”, al ser utilizada espontáneamente por el pueblo, tiene la connotación positiva de expresar un anhelo, un propósito, un sueño de vivir en compañía de otros pero conociéndose, compartiendo y ayudándose, superando la ordinaria realidad de pueblo o ciudad, donde muchas veces se vive juntos, pero como extraños, sin fraternidad... Es en ese sentido como se asume este término en el presente libro.

de estos pueblos, toda vez que la religión católica hace parte del Estado español conquistador y del Estado colombiano criollo en el periodo de la independencia.

La presencia del catolicismo surge en el Chocó hacia el año 1510, al lado de un proyecto colonizador que instala el aparato religioso del que hicieron parte los primeros misioneros venidos de España. Estos misioneros trajeron la devoción a los santos, entre ellos la de San Antonio.

En este mismo año se celebraron las primeras misas en el territorio que hoy se conoce como Acandí, al norte del departamento del Chocó, de donde recibe el nombre de *Puerto de Misas*. A esto se añadirá posteriormente el concepto de *territorio de misiones*, en tanto se trata de un territorio que debe recibir misioneros o *enviados*, con toda la carga que esta palabra contiene, y que a lo largo de la historia adquirió una perspectiva de mesianismo no correcto que terminó, en ocasiones, con tendencias conquistadoras y colonizadoras espirituales. *Tierra de misiones* fue la nueva manera de nombrar a esta región en el ámbito eclesial, hecho que tiene grandes implicaciones políticas, religiosas, sociales, económicas y culturales.

## **Chocó: territorio de misiones**

Este es el nombre que recibe el Chocó cuando la Santa Sede y el Estado colombiano definen la evangelización de negros e indígenas como una urgencia para *incorporarles a la vida civil y política* mediante la cristianización.

Para entender esto es menester hacer una breve reseña de lo que ha sido la experiencia misionera en el Chocó. Hacia 1511 llegó al actual territorio chocono la orden de los Padres Franciscanos quienes, según López (2001), pretendían alejarse de la comodidad de los monasterios y salir al mundo a predicar el cristianismo dentro de condiciones de absoluta pobreza.

De acuerdo con Licona (2004) y Gaviria (1980) hacia 1573 les siguen en la tarea de construcción del quehacer misionero la orden de los Padres Dominicos. Luego llegaron los Agustinos Recoletos, que arribaron entre los años 1626 y 1638. En 1648 aparecen de nuevo los Franciscanos, que culminan su presencia misionera en 1790. Después llegaron los Jesuitas en 1651 y más tarde los Capuchinos en 1892.

En medio de esta avanzada misionera llegaron al Chocó comunidades religiosas femeninas tales como las Hermanas Agustinas, Lauritas, de la Presentación, Teresitas, Salvatorianas, de la Esperanza, de la Santa Cruz, Franciscanas del Espíritu Santo, Clarisas, Capuchinas y Marianistas. Así mismo, llegaron órdenes masculinas como los Misioneros Verbitas y Lasallistas. También es oportuno destacar el trabajo de la Orden de los Franciscanos, que tienen más de 150 años de presencia en el Chocó, junto con el trabajo de los Misioneros Claretianos, quienes cumplieron 100 años en esta región y cuya presencia, prolongada y permanente de múltiples maneras, ha incidido enormemente en el tipo de religiosidad que vive el pueblo chocono, y en particular, en la región del Medio Atrato, foco central de este libro.

## **Francisco de Asís y Antonio de Padua: herencia franciscana**

Durante el siglo XVIII, la provincia de Citará estuvo en la jurisdicción eclesiástica de la Gobernación de Popayán. La evangelización de los citaraes fue encomendada a la misión franciscana, mediante cédula real del 18 de junio de 1679, expedida en Madrid (Werner, 2000). Para este autor, el interés de los Franciscanos era lograr “el bien espiritual de las almas indígenas”, “para que viviesen vida civil y política” (p. 63).

En cuanto a los negros dice que el trabajo de los franciscanos, tendiente a evangelizar a las cuadrillas, fue arduo por cuanto había un reducido número de misioneros, un afán de lucro por parte de algunos curas, conflictos con los corregidores y dificultades ofrecidas por el medio ambiente. En ocasiones hubo la necesidad que los propietarios de las minas asumieran de forma

directa esta evangelización, sin que esto niegue la incidencia de la presencia francisca entre los negros, cuya huella más importante podría ser la devoción al seráfico de Asís, patrono de Quibdó y de sus fiestas patronales, estas últimas más conocidas como las Fiestas de San Pacho.

Autores como Navarrete (1995) y Werner (2000) admiten que los negros, muy probablemente por la incidencia del cristianismo, mantuvieron aspectos africanos en la asimilación de esta religión, y rescatan testimonios que refieren que, tras terminar una fiesta religiosa cristiana, los fieles afroamericanos continuaban los festejos a orillas de los ríos y de las fuentes, organizaban coros y danzas, hacían horóscopos y adivinaban el futuro.

Las huellas franciscanas, manifestadas en el santo franciscano San Antonio de Padua, y la cierta disputa entre la oficialidad y las manifestaciones religiosas propias representadas en las nuevas formas de lo religioso, también serán observadas en la Fiesta de San Antonio. El análisis de dicha fiesta es el objeto de este libro, para lo cual se hace necesario ampliar el horizonte de sus raíces culturales y religiosas.

## **La propuesta claretiana en el panorama histórico del Chocó**

El arribo de los Misioneros Claretianos a Colombia a principios del siglo XX, se inscribe en el contexto de un país que busca reorganizarse en un proyecto de Estado moderno tras la Guerra de los Mil Días y la fractura de Colombia con la pérdida de Panamá, que según algunos historiadores chocoanos casi supone la pérdida del Chocó. Sumado a lo anterior, está también la fuerte crisis moral que tuvo la sociedad como consecuencia de la guerra. En ese periodo de transformación, modernización, construcción de país y ampliación de las fronteras, que se da en el gobierno del presidente Reyes (1904-1909), tiene lugar la última avanzada misionera en el Chocó por parte de los Hijos del Inmaculado Corazón de María o Misioneros Claretianos.

La primera expedición de Misioneros Claretianos con destino a la prefectura del Chocó partió de Barcelona, España, el 11 de noviembre de 1908, arribó a Puerto Colombia el 13 de diciembre de 1908 y, tras navegar por el río Atrato, llegó a Quibdó el 7 de enero de 1909 a preparar la llegada oficial del prefecto apostólico P. Juan Gil y García, hecho que ocurrió el 14 de febrero de 1909. Lo anterior consolidó una presencia misionera que hoy se acerca a su primer centenario en Colombia y particularmente en el Chocó.

Según el decreto de erección de la prefectura apostólica del Chocó, emanado de la Santa Sede, ellos fueron enviados porque:

En el vastísimo territorio de la República de Colombia denominado Chocó, hay un gran número de habitantes que viviendo aún en la superstición e ignorando toda regla de moral, van errados del camino de la salvación eterna. Por lo tanto la Santa Sede, anhelando proveer al supremo bien de esas gentes, ha decretado erigir dicha región en prefectura apostólica, encomendarla a los misioneros del Instituto de Hijos del Inmaculado Corazón de la Beatísima Virgen María. (Misioneros Claretianos, 1934, p.3)

Dado el fragmento anterior, queda claro el objetivo de la presencia Claretiana en el Chocó según la perspectiva de las autoridades estatales y religiosas.

Como se podrá observar más adelante en este libro, la finalidad de moralizar (que toca la ética) y de combatir la superstición (que toca la cultura), será modificada por la práctica misionera. Dicha tarea se realiza a través de dinámicas históricas y culturales propias de los grupos humanos, a medida que gana fuerza una de estas dos líneas presentes en toda historia y en toda cultura: la herencia y la tendencia a atrapar y dominar o la herencia y la tendencia a compartir y fraternizar. Los Misioneros Claretianos del Chocó no escapan a esta regla. En su historia se encuentran la presencia moralizante y anti supersticiosa que no tiene en cuenta los procesos étnicos y culturales en general de la región, lo mismo que la presencia comprensiva, tolerante y reconocedora de valores en las experiencias humanizadoras de las distintas etnias del Chocó.

La práctica misionera de cercanía al pueblo y de valoración de su cultura normalmente es opuesta a la línea oficial, manifiesta en las publicaciones eclesiásticas. A la primera hay que rastrearla y descubrirla en escritos, cartas y en la memoria viva de algunos misioneros y de algunos mayores del pueblo; la segunda, o la llamada línea *dura*, la del moralismo y las antisupersticiones, ha quedado representada, en gran medida, en los dirigentes eclesiásticos y en sus escritos oficiales.

Debe mencionarse el aporte del Concilio Vaticano II por involucrar de lleno a una comunidad Claretiana renovada y más decididamente comprometida con las causas de las organizaciones populares indígenas y afrodescendientes, así como la valoración y respeto por las culturas minoritarias. Esto constituye un elemento inspirador en las transformaciones de las prácticas misioneras que aquí se van a expresar.

El momento histórico del Concilio Vaticano II en la experiencia misionera del Chocó es determinante en la forma como la actual comunidad afrodescendiente, y la comunidad de Tanguí en particular, ha hecho de su experiencia religiosa y cultural una *trinchera de resistencia*.

A partir de la década del 70, la misión evangelizadora en el Chocó y particularmente en el Atrato, fue adquiriendo su propio rostro e identidad. Para De la Torre, misionero Claretiano, el punto de partida de este cambio fue el Concilio Vaticano II (1962-1965) que le inspiró, tras ser Superior Provincial de los Misioneros Claretianos de Colombia Occidental (1970-1976), a asumir luego la misión del Chocó junto con un equipo de laicos y seglares<sup>2</sup> para impulsar un nuevo giro pastoral y eclesial, siendo obispo del Vicariato Apostólico de Quibdó Monseñor Pedro Grau y Arola.

---

2 Los seglares son mujeres y hombres que han asumido el carisma claretiano desde una dimensión laical. Jurídicamente pertenecen a la congregación de Misioneros Claretianos pero tienen independencia y autonomía, por tanto, no responden a las directrices del gobierno general de los Claretianos, tienen su propia estructura de funcionamiento y de gobierno.

Dicho grupo de trabajo pastoral, comprometido con su tarea evangelizadora, introduce en las dinámicas de evangelización diocesanas, y como parte de su visión del proyecto del Reino de Dios, temas sobre la organización comunitaria del pueblo, la opción por los pobres, las Comunidades Eclesiales de Base, la necesidad de formar la conciencia crítica del pueblo y, por supuesto, el esfuerzo de anunciar, desde el Evangelio, a un Dios con rostro negro, indígena y mestizo. Así, se da un impulso a la religiosidad popular en un proyecto muy cercano al pueblo y a sus principales luchas sociales y, por eso, poco cercano a la oficialidad católica, que lo cuestionó permanentemente.

Gonzalo De la Torre<sup>3</sup> presenta algunos apartes que aluden a este hecho en el marco de la celebración de los 20 años de Cocomacia<sup>4</sup>, en un artículo suyo titulado *El día en que los campesinos enseñaron a la iglesia a unir la fe con la vida y a despojarse del poder*:

La iglesia de los años 80 era la iglesia del postconcilio que, hay que confesarlo, también le llegó tarde al Chocó. Uno de los logros del Concilio y, sobre todo

---

3 Misionero Claretiano, co-fundador de la ACIA, en compañía de un equipo laical de hombres y mujeres que, en las décadas del 70 al 90 promovieron una bella experiencia de evangelizar a partir de las necesidades del pueblo afroatratoño.

4 Consejo Comunitario Mayor de la Asociación Campesina Integral del Atrato. Organización de comunidades negras que nace como proceso comunitario en 1982 y jurídicamente en 1987 (personería jurídica 0238 del 18 de mayo de 1987), con el objetivo de defender el territorio y los recursos naturales que se encontraban amenazados por empresas madereras transnacionales que intentaban realizar una extracción masiva del recurso maderero de la región. Inicialmente, todos los campesinos conocen su organización como la ACIA, pero con la reglamentación del capítulo III de la ley 70 (decreto 1.745 de 1995), se establece que el procedimiento para acceder a la titulación colectiva y la estructura y funcionamiento de los Consejos Comunitarios, se hará a través de Consejo Comunitario Mayor y Consejos Comunitarios Locales.

de su aplicación a América Latina a través de las Conferencias de Medellín y Puebla, había sido el acercamiento al pueblo, sea como protagonista de cambio, sea como víctima de los poderes hegemónicos socio-políticos. Esto teológicamente tiene una fórmula, que es: buscar que la fe del pueblo se conecte con su vida. Es decir, que la fe de evangelizadores y pueblo no sea una fe espiritualista, sino aterrizada, comprometida con las realidades terrenales en las que concretamente hombres y mujeres se humanizan. A la fe le debe interesar la vida, pues es en ésta en donde se entra en contacto con los demás y en donde aparece la posibilidad del amor, que es lo único que nos salva. [...] Todo esto hizo que iglesia y campesinado camináramos juntos en un momento decisivo para la historia del Medio Atrato. Convertir a una iglesia, con el peso de su tradición, no es fácil. Creo que esta conversión todavía está presente en nuestra iglesia de la Diócesis de Quibdó.

En este contexto eclesial y cultural, la presencia de San Antonio de Padua y su fiesta patronal en la comunidad de Tanguí toma fuerza y revela con mayor conciencia sus contenidos liberadores, que se destacan en esta investigación, a saber: ¿cómo se ha convertido esta presencia en núcleo de los procesos de resistencia, organización comunitaria y construcción de identidades para cohesionar al grupo en su resistencia frente a los avatares de la vida cotidiana y particularmente frente a la situación de conflicto armado a la que ha sido sometida la región del Chocó en los últimos 12 años (1996-2008)?

Al respecto, Pardo (2001) señala que la comunidad negra siempre ha construido el sentido de sus prácticas y de la vida a partir de situaciones concretas, por tanto se puede colegir que la devoción al santo y sus fiestas patronales han permitido dar sentido a la resistencia del pueblo y convertirse en experiencias de resistencia.

Por su parte, Losonczy (2006) también afirma que la reinterpretación es el mecanismo cultural primordial por medio del cual los africanos y sus descendientes respondieron al traumatismo de la esclavitud y a las imposiciones del catolicismo.

## **El contexto personal: una enunciación y confesión necesarias**

Corresponde expresar la complejidad que implica, en la realización de este trabajo de investigación, la condición que su autor sea sacerdote misionero claretiano, afrocolombiano, chocoano, músico de chirimía, gestor de experiencias culturales en el Chocó y que, durante mucho tiempo, haya caminado al lado de la evangelización y organización comunitaria en la zona del Medio Atrato, haya compartido las fiestas con el pueblo y enfrentara la situación de conflicto armado que allí se ha vivido durante los últimos 12 años, y que ahora, desde una perspectiva antropológica, busque analizar, comprender e interpretar, lo que está ocurriendo con la experiencia socioreligiosa y cultural de la comunidad de Tanguí en el contexto del conflicto armado que amenaza su existencia como personas y como pueblo. Este hecho es útil como *locus* de privilegio y de limitación por hacer una valoración crítica del papel de la Iglesia católica, conociéndola desde dentro por ser parte de ella y, al mismo tiempo, de la comunidad por compartir una misma cultura e identidad.

La idea central de este libro considera que la fiesta patronal de San Antonio de Padua, celebrada en la comunidad de Tanguí-Chocó, se ha convertido en escenario de afirmación de la identidad étnico-cultural y una oportunidad para resignificar y dar nuevos usos y sentido a lo religioso, lo que se ha transformado en un potencial de resistencia real frente a los intereses y formas de dominación ejercidas por el conflicto armado.

De tal manera, en este libro se realiza un trabajo etnográfico y de interpretación de la Fiesta de San Antonio de Padua que celebra la comunidad en Tanguí-Chocó cada 13 de junio, como parte de su tradición religiosa y cultural con el objeto de identificar, en el contexto de la agudización del conflicto armado que se ha dado en la región en los últimos 12 años, que la fiesta se ha convertido en un elemento central y protagónico en la manera cómo se cohesionan este grupo humano para resistir al dominio de la guerra mediante la resignificación de los símbolos religiosos, reafirmación de la identidad étnico-cultural, reivindicación y resistencia social.

En su aspecto metodológico, para desarrollar este trabajo se ha hecho una revisión bibliográfica desde los lineamientos y las conceptualizaciones del antropólogo Germán Ferro sobre la religiosidad popular, la cual se concibe como práctica en un escenario particularmente de disputa y de confrontación por la apropiación y sentido de lo sagrado. También se han revisado los trabajos de autores como Zapata Olivella, Losonczy, Fernando Ortiz, Carlos Agudelo, Erik Werner Cator y María Mercedes López, entre otros, que tratan el tema religioso en conexión con poblaciones negras e indígenas.

En relación con la etnicidad y el movimiento social afrocolombiano o de comunidades negras se han tenido en cuenta los estudios de Eduardo Restrepo, Cristian Gros, Peter Wade, Jaime Arocha, Herscovits, Eduardo Botero, William Villa, García Canclini y Losonczy, entre otros.

De igual forma, debió hacerse un acercamiento a las obras de autores como Mauricio Pardo, Óscar Almario, Orián Jiménez, Aprile, Escobar, Pedrosa, Jesús A. Flórez, Rosero, Rúa y Castillejo, entre otros, cuando se refieren a los temas sobre el Pacífico colombiano, la etnicidad, identidad, movimientos sociales, resistencia y conflicto armado.

Se hizo, además, un trabajo etnográfico con el propósito de escuchar voces y, mediante una observación participante, obtener información directa sobre las actitudes de quienes, ahora en medio de un contexto de conflicto armado, resignifican la Fiesta de San Antonio de Padua y la misma devoción al santo. En otras palabras, observar en el día a día los sujetos de la *Resistencia festiva*.

En la primera parte del libro se presenta el contexto en el que se inscribe esta experiencia de resistencia festiva, en la que la aparición del conflicto armado en la región se ha convertido en la expresión más importante en la disputa por el control de una región geográficamente estratégica y que, con el auge de la biotecnología, la ingeniería genética y la preponderancia de lo ambiental, ha sido considerada por el capital internacional como un gran escenario de riqueza potencial.

En la segunda parte, se examinan las relaciones entre *santo-pueblo* con el objetivo central de observar la forma en la que se han construido la identidad y la cohesión entre el santo, como parte del pueblo, y el pueblo que se identifica con los valores y cualidades atribuidos al santo. Los coros de voces que gritan: ¡Viva San Antonio, viva Tanguí! ¿Dónde estamos? ¡Estamos en Tanguí!, muestran parte de esa cohesión que incluye la manera en la que santo y pueblo participan de la fiesta.

En la tercera parte, se describen las fases en las que se lleva a cabo la fiesta o su etnografía propiamente dicha que, sin la trascendencia de las celebraciones de *San Pacho*, en Quibdó, apunta al tema de la identidad étnica e invita a examinar y reflexionar sobre unas nuevas formas de lo religioso, entendidas como vínculo y conexión entre lo sagrado y lo profano, es decir, en este ritual festivo se propone una nueva ubicación y rol de lo sagrado en la expresión de la religiosidad del pueblo y se integra a los actores sociales de la comunidad de todas las edades y sexos, e influye en el orden de lo político porque lo religioso cumple un papel sustancial en el ejercicio de la participación democrática.

A través de un análisis detallado, en la cuarta parte de este estudio, y a modo de conclusión, se presenta la manera en la que se articula la fiesta popular con la identidad cultural y los procesos de resistencia, nucleados por el elemento religioso como una apuesta política por la defensa de la vida de los pobladores de la comunidad de Tanguí. A este fenómeno se le ha denominado *resistencia festiva*.

En este capítulo se muestra que, tanto la identidad como la resistencia, son experiencias que se construyen a través de dinámicas colectivas de diversos y variados caminos y formas. Tanguí ofrece algunos elementos culturales a la gente para seguir siendo pueblo, a pesar del vasallaje de la guerra.

Por último, para hacer referencia a la condición étnica de la población objeto de este libro, se asumen las categorías de comunidades o pueblo negro y la de afrocolombiano o afrodescendiente porque, si bien es cierto

que en algunos contextos de América Latina y el Caribe, principalmente como Cuba, Brasil, Perú, Panamá, Uruguay, Colombia, entre otros, toma fuerza la categoría “afro” para nombrar a los descendientes del continente africano que hoy habitan esta geografía, también es cierto que, en el caso colombiano, una gran mayoría de los descendientes de África se nombra como comunidad negra o pueblo negro. De esto debe entenderse que el uso de tales categorías no tiene otra intencionalidad que la de expresar esas realidades en los mismos términos como se están autonombrando los descendientes de africanos en Colombia.



## Prolegómeno

Es menester iniciar este apartado con el tema de la presencia de lo evolutivo en la historia de los pueblos negros. Este trabajo de investigación antropológica busca acercarse a las prácticas religiosas, culturales y festivas de la comunidad afrocolombiana residente en Tanguí (Chocó), en el contexto del conflicto armado del país y agudizado en esta región en los últimos 12 años.

Todos los procesos evolutivos, en tanto realidades vividas, afectan al ser humano, quien no es una entidad fija, cerrada o determinada, sino un sujeto de una dinámica abierta, sometido a permanentes cambios que configuran su identidad. En consecuencia, identidad, etnicidad, resistencia y religión, entre otras, no pueden ser vistas como realidades fijas o predeterminadas por la historia en relación con las personas, comunidades y pueblos afro, sino que están sometidas a dinámicas históricas que incorporan nuevas coordenadas en tanto se configuran y asimilan permanentemente nuevas situaciones.

La historia ha permitido la incorporación de realidades imprescindibles: el origen afro, la esclavitud y la capacidad de reconstruir parte de una historia cortada por el traslado forzoso de esta población a América, que se han consolidado como el núcleo de una identidad, sin ser la identidad misma, pues ésta le añade a dichos núcleos históricos las nuevas realidades que se modifican constantemente. Tal identidad sigue el mismo sistema evolutivo de la historia y de la cultura y no se puede hablar de ella sin contar con estos dos elementos que se transforman regularmente.

Así, el foco de análisis de este estudio lo constituyen las transformaciones y resignificaciones sufridas en las prácticas de construcción de identidades y resistencia colectiva, en el escenario de la intensificación de la guerra en el territorio chocoano. Relación que se aborda desde la experiencia socioreligiosa que se vive en la fiesta patronal de San Antonio de Padua.

Cuando se analizan estas resignificaciones se busca hacer notar la forma en la que se estructuran en tal práctica festiva las nociones de reivindicación, identidad étnica y resistencia y sus contenidos y nuevos sentidos. Por tal razón, este trabajo se inscribe, disciplinarmente, en el marco de la antropología cultural y social, entendida por Kottak (2011) y Barfield (2000) como la encargada de estudiar la sociedad y la cultura humanas para describir, explicar, analizar e interpretar las similitudes y diferencias culturales.

La experiencia socioreligiosa, propia de la fiesta patronal de San Antonio de Padua, es un terreno empírico-teórico de articulación de buena parte de las dinámicas socio culturales de esta población afrocolombiana, que se han pretendido cohesionar alrededor del incipiente movimiento social afrocolombiano. El modo en el que se organiza y celebra la fiesta es un ejercicio más de las distintas expresiones organizativas que históricamente estos pueblos han encontrado para movilizarse y sobrevivir en medio de sus adversidades. Agudelo (2005) plantea que tal movimiento se ha concebido como un conjunto de organizaciones que efectúan acciones colectivas en función de reivindicaciones sociales, económicas, políticas y culturales que se instrumentalizan como factores cohesionadores y legitimadores de una identidad étnica negra o afrocolombiana común.

Desde su posición marginal, esta pequeña comunidad de Tanguí ha logrado cuestionar los métodos de la guerra y presentarse, ella misma, dentro de contextos regionales, nacionales e internacionales como modelo alternativo de resistencia. Al definir esta fiesta patronal de San Antonio de Padua como un hecho de religiosidad popular, se rescata su carácter cohesionador, reivindicativo y de identidad con el propósito de potenciar su capacidad de confrontar e incidir en la transformación de las formas religiosas oficiales.

Las investigaciones de Vásquez (2000), Cifuentes (1986), Alejandro Díez (2002) y Eid (2003) son estudios de caso paradigmáticos sobre la fiesta patronal como concepto general. En su orden, los dos primeros autores se ocupan de las fiestas en Colombia y su relación con la identidad cultural

y religiosa; mientras tanto, Vásquez analiza las nociones de legitimidad, liberación y apropiación de un contexto social por la vía de la devoción en la relación santo-pueblo.

Por su parte, Cifuentes trata el tema de la Fiesta de San Francisco de Asís en Quibdó-Chocó como un problema de articulación de una identidad comunitaria fragmentada por la vida urbana moderna.

Los estudios de Díez se ocupan de las fiestas en los andes centrales (Bolivia, Perú y Ecuador) como instrumentos para afirmar y elevar el prestigio del territorio y la identidad étnica de las personas que se encuentran en localidades rurales. Eid (2003), por su parte, acuña el sugerente concepto de “etnización de la religión” para mostrar los escenarios en los que surgen esas nuevas formas de lo religioso y en los que se pueden inscribir las fiestas patronales.

En este contexto se puede observar la multifuncionalidad de las fiestas patronales y, en el caso particular de la Fiesta de San Antonio de Padua, la manera en la que adquiere un matiz distinto porque se perfila como una experiencia rural en medio de la agudización de un conflicto armado, en el que existe un proceso organizativo consolidado y con un liderazgo comunitario que lo respalda y que ha logrado hacer de las prácticas religiosas un aliado más para su reivindicación, construcción de la identidad étnica y su resistencia social.

En tal perspectiva, es posible avanzar hacia el ejercicio de revisar las tres nociones centrales de este estudio: reivindicación, identidad y resistencia articuladas al hecho religioso.

## **La reivindicación**

Entendida como una acción de reclamación, la resistencia designa el conjunto de exigencias que el pueblo afrodescendiente hace sobre los

derechos que cree tener. Si bien esto puede originarse en niveles locales, nacionales e internacionales, en el caso puntual afrocolombiano dicha acción fue potenciada por la Constitución Política de Colombia en 1991, en la medida en que, a partir del debate mundial, se reconoció y exaltó el carácter pluriétnico y multicultural del Estado.

Este hecho no indica un distanciamiento de los proyectos políticos e ideológicos orientados hacia la homogenización de la población (Gros, 2003), sino que se articula con la dinámica mundial del giro multicultural surgido a finales de la década de los años 80 y principios de los 90, cuando desde múltiples ángulos se plantean reivindicaciones y caminos alternos al desarrollo del capitalismo, iniciativas que tienen relación con las transformaciones del imaginario social.

Por estas razones, es preciso y oportuno recordarle al pueblo afrocolombiano la importancia de no tomar el hecho mismo constitucional como emancipatorio, pues hay que ver en qué medida y cómo lo puede ser toda vez que la hegemonía contemporánea es la de la multiculturalidad y la política de la identidad.

Autores como Botero (2005) y Odile Hoffmann, (2002), afirman que la Ley 70 de 1993<sup>5</sup> se convirtió en el símbolo de las reivindicaciones étnicas y territoriales del pueblo afrodescendiente. Este hecho innegable debe ser visto y entendido en un contexto global. En América Latina las reivindicaciones están ligadas con variables como género, clase social, identidad racial y valores morales (Wade, 1997 y Botero, 2005).

---

5 Denominada también Ley de comunidades negras, que les reconoce el carácter de grupo étnico, el derecho a la titulación colectiva de aquellos territorios que ancestralmente han ocupado, el derecho a la educación, del fortalecimiento de la cultura propia y el desarrollo económico de acuerdo con las prácticas culturales.

Agier (2002) admite que las prácticas reivindicativas son afines a pueblos, culturas, grupos humanos y movimientos sociales que históricamente han padecido algún tipo de exclusión social. En este sentido, la fiesta patronal es uno de esos espacios que los pobladores de Tanguí han utilizado para sus reivindicaciones.

## La identidad

Como concepto, la identidad ha estado muy ligada con el de etnicidad. Almario (2001) postula que la identidad existe cuando un colectivo humano, por haberse cristalizado como grupo étnico en el transcurso de un proceso histórico en el que sus miembros han participado de una experiencia colectiva básicamente común, posee una serie de elementos culturales específicos que actúan como marcadores de su diferenciación objetiva respecto a otros grupos, es decir, como marcadores de su específica identidad.

Para este autor hay algunos rasgos identificadores de la etnicidad negra que, afincados en la territorialidad, se pueden resumir en tres componentes sustanciales: cosmovisión o visión del mundo y de la vida; religiosidad y reciprocidad. Los trabajos de Wade (1997), Losonczy (1993) y Restrepo (2004) sitúan la discusión sobre la identidad étnica en un terreno epistemológico; para ellos la etnicidad se ha enfocado desde los puntos de vista naturalista, instrumentalista y subjetivista que, a su vez, son complementarios entre sí. Restrepo (1999) ve en el concepto de “hibridación” la posibilidad de comprender la relevancia que han tenido la modernidad y el creciente desplazamiento de la población afro de lo rural a lo urbano, hecho que está incidiendo en la forma como se deben abordar la etnicidad y la territorialidad de las comunidades negras de Colombia.

En el contexto norteamericano, el trabajo de Rottenberg (2004) ubica la discusión sobre la identidad étnica de acuerdo con el contexto histórico. Esta autora plantea el caso de Estados Unidos, donde la cuestión ha pasado por tres momentos: primero, se da la diferenciación racial (blanco-negro),

luego aparece la estratificación racial o jerarquía de color y, finalmente, se cristaliza la identidad étnica como una demanda de igualdad social.

En términos de Losonczy (1999), para el caso de las comunidades negras se puede hablar de identidad intersticial por cuanto la acogida y la iniciativa sincréticas frente a otros sistemas culturales se hallan en todos los ámbitos sistemáticamente del lado del negroamericano. Para esta autora, el resultado de este sincretismo es el de las identidades en crisol con fronteras abiertas y móviles. Así, es necesario asumir la etnicidad como una realidad abierta y dinámica cuya configuración, reivindicación y resignificación pueden observarse en las fiestas patronales de la comunidad de Tanguí.

## **La resistencia**

La resistencia, entendida desde la perspectiva de Serje (2005), es un signo de alteridad de una sociedad periférica con respecto a un proyecto hegemónico, que ha sido incorporada en las maneras de ser y en la racionalidad de quienes, sin ser del centro, se le oponen simbólicamente y materialmente en el momento en que éste afecta sus intereses y su propia definición social, cultural y política.

Es necesario insertar el discurso de los miembros de Cocomacia, quienes entienden hoy su resistencia como la capacidad de mantenerse dentro de su territorio, a pesar de la guerra y de las políticas de desplazamiento forzoso que les han impuesto. Las protagonistas de esta resistencia son las comunidades y las organizaciones, mientras la Iglesia y otras entidades nacionales e internacionales actúan como acompañantes.

En consideración de Geertz (1998), esta resistencia de los pueblos considerados subalternos pasa por una larga y dura lucha por la igualdad y el respeto en una América multiétnica. Sin duda, esta es la realidad de la que participa el pueblo afrocolombiano.

Entre los múltiples caminos que en Colombia han seguido esta resistencia, se pueden resaltar tres muy significativos: en primer lugar, la experiencia de los

pueblos indígenas que, según José Domingo Caldón<sup>6</sup> en su artículo *Pueblos indígenas y resistencia a la guerra*, ha tenido expresiones de resistencia muy claras en torno a la defensa del territorio, a las formas de debilitamiento cultural, gobierno propio y las diversas formas de autoridad y autonomía, frente a toda clase de agresiones externas, provenientes, incluso, del mismo Estado.

En segundo lugar, y desde la mirada de Yolanda Becerra<sup>7</sup>, la experiencia de la Organización Femenina Popular (OFP), que ella llama “un pueblo en resistencia por la vida”, nace en 1972 en el sector nororiental de Barrancabermeja como un proyecto de resistencia a la pobreza, la falta de vivienda, el bajo cubrimiento, la mala calidad y los altos costos de los servicios públicos. Dicha resistencia defiende la vida pero, también, los temas del mundo público y del poder ser. Para este colectivo, resistir supone iniciativas y capacidad para denunciar gobiernos e imperios totalitarios.

En tercer lugar están las Comunidades de Paz, una estrategia de resistencia civil no violenta frente al conflicto armado. Vale la pena tener en cuenta la reflexión de Ernesto Ramírez Flores<sup>8</sup> y Daniel Ruiz Serna<sup>9</sup>, que definen a las Comunidades de Paz como una estrategia popular de resistencia civil no violenta frente al conflicto armado. Esta iniciativa, nacida en 1997, fue impulsada por campesinos chocoanos de las cuencas de los ríos Salaquí, Truandó, Domingodó, Curbaradó y Atrato, que fueron víctimas del

---

6 Líder de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC). Hasta el año 2001 se desempeñó como asesor del CRIC (Consejo Regional Indígena del Cauca), en la creación del bloque social alternativo, en relaciones intersectoriales y como delegado de la coordinación Colombia-Europa. Actualmente participa del área de etnoeducación del CRIC.

7 Líder de la Organización Femenina Popular (OFP).

8 Líder comunitario de las Comunidades de Paz.

9 Investigador del Cinep.

desplazamiento forzado y el abandono estatal, y que se organizaron para responder a los atropellos cometidos por parte de los actores armados como única alternativa para regresar a sus tierras y permanecer en la región sin involucrarse en la disputa armada por el territorio.

Así se organizaron en las Comunidades de Paz de San Francisco de Asís, Natividad de María y Nuestra Señora del Carmen como una necesidad de resistir que permitió hacer una reflexión sobre la violencia contra la población civil. Desde entonces, empezó a utilizarse en la zona el concepto de neutralidad y la creación de territorios neutrales en medio del conflicto, y las Comunidades de Paz se convirtieron en un mecanismo de autoprotección de la población civil en medio de la guerra.

En términos de resistencia, la devoción a San Antonio y su fiesta patronal, se inscriben en una gran variedad de acciones de resistencia por parte de pueblos indígenas, mujeres, campesinos, trabajadores y pueblos enteros en situación de desplazamiento forzoso y exclusión social.

Durante los últimos 12 años esta resistencia se enmarcó en el concepto de oponerse a la guerra. No obstante también hay presencia de otras luchas de tipo étnico, cultural, religioso y político que además están articuladas a estrategias de esta resistencia.

Cuando se analiza la resignificación de la reivindicación, construcción de identidad y resistencia, tal y como se presentan en la fiesta patronal de San Antonio de Padua, debe observarse sobre todo su capacidad de expresión simbólica en el acto festivo que, sin duda, ha permitido, a su manera, amortiguar y minimizar los efectos del conflicto armado en Tanguí. Según Castro Hinestroza (2004), el conflicto armado de los últimos ocho años es ejercido por actores e intereses ajenos a la región y sus pobladores, que han desalojado a estas comunidades de su territorio y guiados por intereses nacionales e internacionales que esperan incrementar los megaproyectos en el Pacífico en favor del gran capital y en detrimento de la vida de las comunidades que ancestralmente han tenido la posesión de este territorio.

En esta encrucijada creada por la guerra y en la que la población civil busca distintas formas alternativas para romperla, aparece como un caso particular en la región del Atrato la devoción a San Antonio y la fiesta patronal como hecho religioso y cultural que permite e impulsa la resistencia colectiva frente a la guerra.

Para Olivella (2005), esta forma de expresión de lo religioso es histórica entre los afrodescendientes porque es natural que, amenazado de muerte, el pueblo se hubiera acogido de manera instintiva a su religión. De modo que este recurso que pudo ser desmontado por el contacto y la incidencia cada vez más fuerte de la religión católica, para quienes este hecho era paganizar lo religioso, aparece ahora en el escenario de la guerra en el que la experiencia de Dios, la relación con los ancestros, los santos, los difuntos y toda una espiritualidad, se convierten en oportunidad para observar en la vida festiva un lugar para integrar lo sagrado y lo profano para la crítica, la interpretación y la reinterpretación, por vías simbólicas y desde donde se está enfrentando la guerra a través de la construcción de una reivindicación social, identidad étnica y de resistencia civil. La fiesta patronal acontece como nueva oportunidad para la paz en un contexto en el que la tragedia de la guerra da paso a la alegría, a la fiesta y a la integración.

## **La resistencia festiva**

La resistencia es la forma cotidiana de rehacer la existencia, de rehacer la vida. En el Atrato, como probablemente en otros contextos en los que se ha dado una agudización de la guerra, se presentan fenómenos en donde simultáneamente a la violencia se da la proliferación, entre otras, de las discotecas, de las cantinas, del consumo de licores y de los juegos de azar.

Probablemente esto señale una forma de evadir tan dura realidad, pero para los tanguiseños, tal como se denomina a los habitantes del lugar, no ha sido de esta manera: sin dejar de hacer lo que hacen los otros pueblos, para ellos la fiesta es también un escenario para fortalecer la organización

comunitaria, el liderazgo y la conciencia de la población civil sobre no involucrarse de manera directa en el conflicto armado. Es un escenario para defender el territorio y la vida amenazada, y para estrechar lazos de solidaridad entre las personas que están dentro de la comunidad y los que están fuera y que llegan a la fiesta religiosa y cultural.

La fiesta es la posibilidad de dar mayor trascendencia a la resistencia toda vez que es un mandato del santo, el mismo que la va a impulsar, y que en términos de una de sus pobladoras se expresa con la famosa frase que recorrerá este libro: *De aquí nos vamos cuando San Antonio nos ordene*. La comunidad y su religiosidad han producido una nueva realidad entendida como *resistencia festiva*.



# 1. Contexto general del Chocó

## 1.1. Contexto socioeconómico: la lucha por los bienes territoriales

El Chocó está rodeado por los océanos Pacífico y Atlántico, posee un gran potencial en recursos energéticos, hidroeléctricos y minerales, entre ellos el petróleo, y su recurso más valioso que es la biodiversidad y su riqueza étnico-cultural. Estos elementos han sido motivos para que las grandes potencias económicas y sus valores del mercado, del capital y de la producción, desconozcan el valor humano que existe en la población que habita el departamento. Paradójicamente, estas posibilidades que garantizarían una vida realmente digna a sus pobladores han sido transformadas, por intereses mezquinos, en insumos para lo que aquí se denomina un *proyecto de muerte*, que ha tenido como principal instrumento de dominación el conflicto armado, diseñado para responder a una realidad de intereses económicos que se ciernen sobre el Chocó y que, como se ha dicho, cada vez produce más empobrecimiento entre sus pobladores.

Según el último informe sobre el derecho a la alimentación y al territorio en el Pacífico colombiano (2006), esta región posee las peores condiciones de vida en el ámbito nacional, pues está 15 puntos por debajo del promedio nacional (62 frente a 77). Según el Censo Nacional del DANE del 2005, Chocó tiene una población total de 413.905 habitantes, de los cuales 177.643 están ubicados en los pocos cascos urbanos (43%) y el resto en el campo. Adicionalmente, un 80,39% de la población de este departamento no tiene satisfechas sus necesidades básicas y es superado sólo por Vichada con el 88,92% y por Guainía y Vaupés con un 100%.

Frente a esta situación el pueblo afrocolombiano del Chocó ha tenido que establecer sus propias alianzas y construir proyectos de vida que se fundamentan en organizaciones de orden local, regional y nacional.

Se puede observar que en la región cohabitan dos proyectos con intereses y estrategias muy distintas. Mientras quienes representan los intereses del gran capital utilizan la guerra como estrategia de dominación, las comunidades, que están dentro del territorio, usan distintas expresiones organizativas sociales, culturales y religiosas como su principal estrategia para defenderse.

A estas expresiones organizativas se le puede agregar el trabajo de la conciencia crítica traducido en el discurso político que se utiliza para que los planes de etnodesarrollo de las comunidades sean reconocidos, aceptados y apoyados por organismos nacionales e internacionales, de modo que no sean fácilmente absorbidos por las estructuras que sostienen el proyecto de muerte y puedan mantenerse como alternativa de vida para el pueblo, pues ciertamente éstos suelen ser también procesos de resistencia.

Mientras la muerte agobia, empobrece, excluye, margina, violenta y ejerce presión sobre el pueblo a través de las armas, el proyecto de vida como experiencia alternativa combate y resiste desde la alegría, la risa, la fiesta, la solidaridad, el compartir, el juego, la potencia de sus santos y santas, sus devociones populares, sus creencias, su religión y su cultura. Estas expresiones simbólicas se pueden denominar como un milagro porque, a pesar de las adversidades, se celebra la existencia para que ella florezca aún en condiciones de muerte tan extremas.

Esta región también vive nuevas formas económicas implementadas por la aparición de los llamados cultivos de uso ilícito, la extracción minera ilegal que, a su vez, produce otros estilos de poblamiento ya no en torno a las formas tradicionales alrededor de los cuales se construyó el proyecto organizativo denominado ACIA (Asociación Campesina Integral del Atrato),

hoy Cocomacia (Consejo Comunitario Mayor de la Asociación Campesina Integral del Atrato), sino en torno a enclaves mineros organizados en función de las retroexcavadoras, las motobombas y las dragas encargadas de la extracción del oro.

Además de ser una forma alterna de desplazamiento de las poblaciones, esta industria supone nefastas consecuencias ecológicas que debilitan las organizaciones étnico territoriales: la gente ahora permanece aislada en la mina y ya no con la misma disposición para participar en lo organizativo, ni para la defensa de los intereses colectivos como lo son el territorio, la cultura, la identidad y la misma organización comunitaria.

En cuanto a la presencia de los grupos armados al margen de la ley (paramilitares, FARC y ELN), se puede observar que, a partir de 1996, se agudizó el conflicto armado en el Chocó, justo cuando apareció nuevamente en los escenarios nacional e internacional la propuesta del entonces presidente de Colombia, Ernesto Samper Pizano, de estudiar la posibilidad de una conexión interoceánica del canal Atrato-Truandó y de la entrega de los títulos colectivos a comunidades afrocolombianas, coincidencia que resultó sospechosa desde la mirada de las organizaciones comunitarias asentadas en este territorio.

La avanzada paramilitar y guerrillera inició por el Bajo Atrato en los municipios de Acandí, Unguía, Riosucio y el Carmen del Darién, para luego extenderse al Medio y Alto Atrato, lo que arroja como resultado la desaparición de líderes y el desplazamiento de comunidades enteras que tuvieron que salir de su territorio para proteger sus vidas, lo cual se constituyó en una situación de desplazamiento masivo nunca antes conocida en la historia de esta región ni del país.

Se expone cómo las acciones de la guerra en dichas regiones está en conexión con los intereses del gran capital, al que no le interesa la vida de sus pobladores, tal como pasó con la masacre de Bojayá del 2 de mayo de 2002, en la que el enfrentamiento entre los paramilitares y las FARC-EP

dejó 119 personas asesinadas demostrando así los alcances de esta barbarie. Por tanto, se entiende que la lucha que libran las comunidades y sus organizaciones por resistir dentro del territorio, no es contra los grupos armados que operan en la zona sino contra los intereses del gran capital, al que, como lo ha expresado Germán Ferro, estas comunidades campesinas y pobres no les interesa y que, según el texto de la geografía económica de Colombia, *esta gente y su cultura debilita los impulsos de mejoramiento social y material de la región y en el retroceso general*. En consecuencia, se entienden las acciones de guerra y de desplazamiento masivo que aún se implementan en la región.

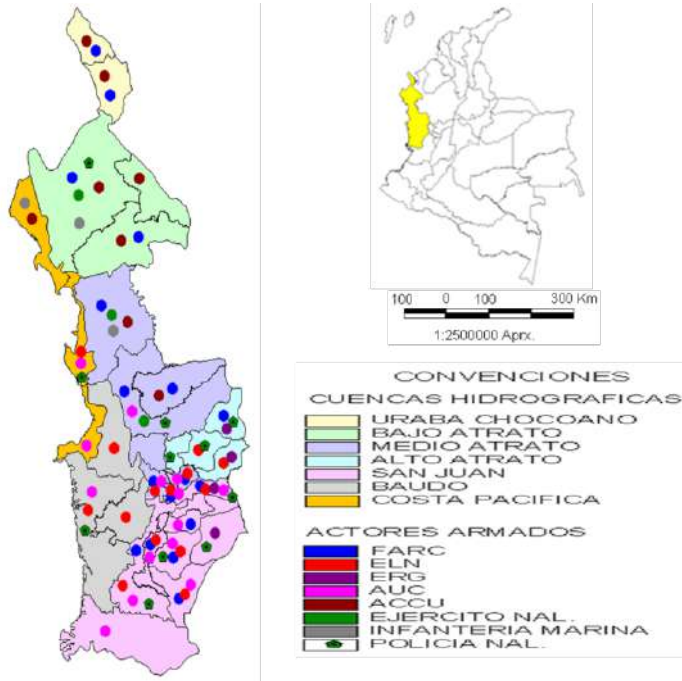
Una buena síntesis de esta compleja situación de conflicto armado que vive el Chocó está esbozada en el periódico local Impacto del Chocó<sup>10</sup> que plantea que el drama de la muerte que producen los distintos actores armados que cohabitan allí, responde a tres realidades distintas: una que tiene que ver con el control de economías ilegales como el tráfico de drogas, armas y cultivos de uso ilícito, para lo que se hace necesario tomar posesión de puertos, vías fluviales y poblaciones costeras y ribereñas; una segunda que consiste en controlar los proyectos económicos legales como la minería, la explotación petrolera y los cultivos de palma africana, y la tercera que tiene que ver con los megaproyectos de apertura de puertos que se desarrollan en el norte del departamento de modo que quien logre controlar los municipios costeros, ríos, carreteras y zonas urbanas tiene la delantera en esta carrera sangrienta.

Los siguientes mapas (imágenes 2 y 3) ilustran sobre la forma en la que hacen presencia los actores armados en el territorio del Pacífico colombiano y cómo se relacionan con los megaproyectos.

Parece innegable la relación entre el conflicto armado en el Pacífico colombiano y los megaproyectos, incluso con un tercer elemento que son los territorios de titulación colectiva. Se puede asegurar que los lugares

---

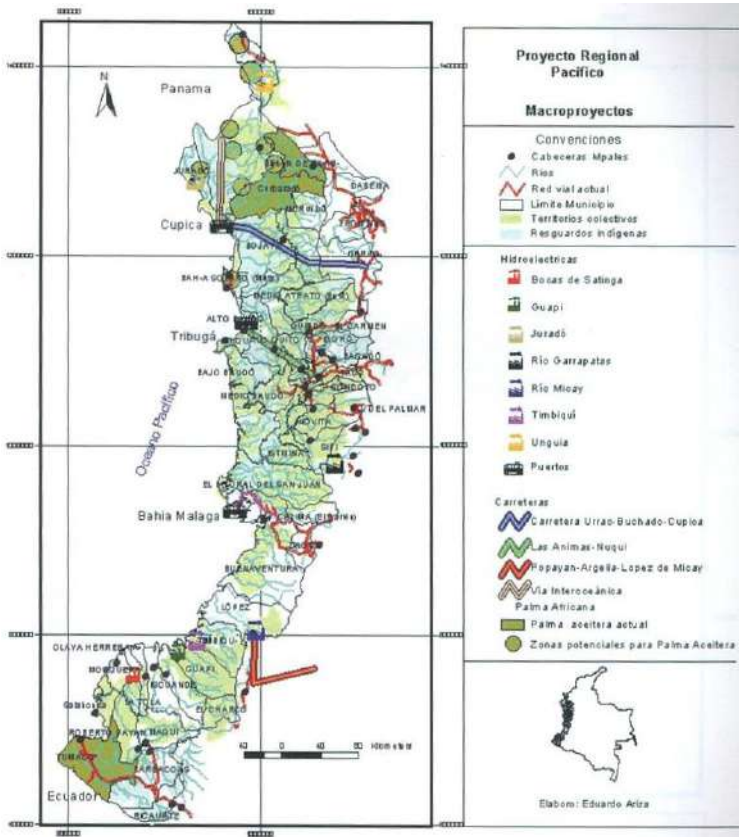
10 Edición No. 66 del 17 al 23 de septiembre de 2008.



**Imagen 2.** Presencia de actores. **Fuente:** Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento

en los que tienen mayor incidencia los megaproyectos son los principales escenarios del conflicto armado.

A esta realidad se suma la presencia de las agencias de cooperación internacional que, muchas veces, no son claras en sus formas de intervención y han dejado como resultado la dependencia y la pérdida de valores éticos y culturales. Esta masiva presencia de la cooperación internacional, suscitada por la guerra, ha incidido de manera directa en la forma como las comunidades han enfrentado el conflicto, pero a su vez ha producido nuevas situaciones que merecen ser revisadas:



**Imagen 3.** Macroproyectos en el Pacifico. **Fuente:** Flores, J.A. & Millán, C. (2007).

Informe sobre la calidad de vida en Colombia: derecho a la alimentación y al territorio en el pacífico colombiano.

- Un estado de dependencia de los procesos organizativos y los mismos Consejos Comunitarios locales frente a las agencias de cooperación.
- Las organizaciones responden a las agencias de cooperación, que son las que ponen la mayor parte de los recursos económicos, para afrontar la emergencia que ha causado la guerra en el territorio.

- De ser protagonistas de sus experiencias organizativas étnico-territoriales, pasaron a ser, en gran medida, dominados por quienes ponen los recursos económicos y, en algunos casos, por quienes están al frente de los recursos de la cooperación, toda vez que no siempre los intereses y las prácticas de intervención coinciden con las de los procesos organizativos.

En esta medida, si bien es cierto que la cooperación ha ayudado en la supervivencia de la gente y en la disminución del impacto de la guerra, también hay que reconocer que faltaron criterios para su intervención y, en la mayoría de los casos, ha terminado con inconvenientes éticos, políticos y organizativos.

Muchas comunidades le han creído más a las agencias que a sus propias organizaciones porque aportan los recursos económicos y, en algunos momentos, se imponen ante las organizaciones.

## **1.2. Contexto sociopolítico: una política de Estado al servicio de un modelo económico predeterminado**

Cuando hablamos de contexto en el Chocó en los últimos años, hay una pregunta que salta a la vista y es sobre el efecto de la presencia del conflicto armado que ha llegado a la zona y que está diseñado para responder a una realidad de intereses económicos y políticos muy fuertes. El Chocó que era una región “pobre” pero pacífica, se convierte en una zona de más pobreza debido a un escenario militarizado por los diversos actores del conflicto armado con el fin de apropiarse del territorio y de todas sus riquezas, modelo de capitalismo agresivo que elimina a todo aquel que se opone a sus intereses y que se impone a través de la violencia como ha ocurrido en el Urabá y en el sur del pacífico, imponiendo un régimen económico dominante basado en el mono cultivo del banano, la palma aceitera, entre otros y que ahora quiere avanzar en esta región del Medio Atrato - Chocó, utilizando

los mismos métodos de presión sobre las comunidades pequeñas y pobres que no se ajustan al modelo. La implantación de este régimen económico, político y social es lo que está llevando al deterioro de las comunidades, al vasallaje, a su fragmentación<sup>11</sup>

La forma de intervención social del Estado sobre el territorio chocoano se define, de alguna manera, en el período en que Colombia se está estructurando política, económica, geográfica y culturalmente; dicha tarea es emprendida por la Contraloría General de la República bajo el supuesto de “estudiar las posibilidades de las riquezas naturales y con el fin principal de contribuir eficazmente al progreso del país” (Abadía Arango, 1943, p. 3).

Para ello, se comienza en 1935 con la elaboración de la Geografía Económica de Colombia por departamentos e inicia por Antioquia y, en 1943, se realiza el estudio sobre el Chocó. Algunos apartes de este estudio expresan:

Simultáneamente con la inmigración tiene que iniciarse la era de la industrialización del Chocó, aprovechando las inmensas y variadas posibilidades económicas que brinda la comarca, donde a todo lo largo y a todo lo ancho de su privilegiado territorio se encuentran campos abonados y propicios para las distintas manifestaciones de la actividad humana. (Abadía Arango, 1943, p. 12)

Seguidamente afirma:

Otro fenómeno de singular significación, que invita a meditar seriamente, es el de que la mayor cultura de sus hijos debilita los impulsos de mejoramiento

---

11 Posición del profesor Germán Ferro Medina sobre la situación de conflicto armado que viven las comunidades campesinas del Medio Atrato-Chocó, después de vivir la experiencia de la fiesta patronal de San Antonio celebrada en Tanguí el 13 de junio de 2007.

social y material de la región, cuando no se traduce en un comprobado retroceso general de la Intendencia en el orden político y administrativo. (Abadía Arango, 1943, p. 15)

Con el planteamiento anterior, el territorio de estos pueblos queda en el ojo del huracán frente al gran capital, y sus pobladores en la absoluta estigmatización frente al resto de la sociedad colombiana, lo que deja en evidencia que, en adelante, se van a enfrentar dos proyectos distintos: el del gran capital que va detrás de las riquezas que existen en el territorio chocono y al que no le interesan sus habitantes en tanto son sinónimo de atraso, en contravía con el proyecto de vida de los pueblos que resisten y defienden su territorio que ancestralmente han habitado y que conciben como una construcción propia y autónoma; proyecto que más allá del enriquecimiento particular o colectivo busca el bienestar, la satisfacción de las necesidades externas e internas, la tranquilidad, la armonía organizativa y comunitaria, la cultura, la espiritualidad y la paz.<sup>12</sup>

El territorio, entendido como un todo, incluye la vida en tanto sin él no se puede existir y de él se extrae el sustento diario y hacen parte el aire, el medio ambiente y todo cuanto habita en el universo, incluido los espíritus. Pero también un territorio puede ser convertido en territorio sin futuro y de desesperanza, toda vez que sus habitantes llegan a ser atropellados y maltratados, de modo que la vida se convierta en un sin sentido. Así, el territorio es el horizonte de vida para cualquier ser humano o especie y, por ende, nada ni nadie puede tener vida sin esa base para desarrollarse como lo es el territorio.<sup>13</sup>

---

12 Richard Moreno, asesor jurídico de Cocomacia y líder de los procesos de comunidades negras en Colombia y actual Procurador Delegado para asuntos étnicos.

13 Nevaldo Perea, líder social chocono y representante legal de Cocomacia.

### **1.3. Contexto regional: una población que defiende su derecho al territorio**

Tratar y acercarse al tema del contexto regional no es alejarse de la crítica situación del contexto general planteado en los anteriores textos, pero lo cierto es que implica tener en cuenta aspectos específicos que definen y caracterizan la denominada región del Medio Atrato, lo que hace parte de la subdivisión local de la cuenca del río Atrato en Alto, Medio y Bajo. El Alto Atrato comprende los municipios de Carmen de Atrato, Atrato, Lloró y Bagadó; el Medio Atrato los municipios de Quibdó, Medio Atrato, Bojayá, Vigía del Fuerte y Murindó, y el Bajo Atrato comprende los municipios de Carmen del Darién, Riosucio y Unguía.

En la región del medio Atrato las comunidades desarrollan sus actividades económicas, sociales, políticas y culturales alrededor de un elemento articulador como lo es el río. De allí que la militarización de las cuencas, a través de la llamada seguridad democrática entre los años 2004 y 2008 con la presencia de la fuerza pública y la militarización de la vida cotidiana, haya creado un gran cambio en la dinámica social y económica de estas comunidades.

El aumento de la presencia de fuerza pública y de los grupos insurgentes en la zona, ha afectado la movilización de las comunidades y ha hecho más dramáticos los efectos de la guerra.

Los distintos actores armados al margen de la ley, básicamente FARC y ELN, al igual que los paramilitares, siguen ejerciendo presión sobre la población civil mediante secuestros y retenes temporales, sobre todo con los controles de las cuencas de los ríos y el temor por posibles desplazamientos masivos.

Puede afirmarse que en el marco del conflicto armado, aquello determinante para la vida de estos pueblos, como lo fueran sus ríos o cuencas hidrográficas que bien se les podría llamar “ríos de vida”, hoy los

han convertido en “ríos de muerte” o lugares de alta inseguridad, temor, terror, represión y tragedia, por cuanto muchos campesinos han sido asesinados en el río y a que los actores del conflicto armado han tomado su control. Ahora son los campesinos quienes tienen que decir para dónde van, hasta cuándo se quedan, qué llevan, quiénes son, además de entregar sus documentos de identidad y hasta someterse a extremas requisas por parte de los actores armados.

Para los campesinos es absurdo que ellos, dueños del río y del territorio, ahora en el marco de la guerra, tengan que pedir permiso a extraños para transitarlo y hacer uso del mismo. Esto tiene profundas implicaciones para la experiencia en una cultura anfibia en la que el territorio, como lo ha expresado Restrepo (1996), es ante todo una construcción simbólica. Con ello se ha arrebatado el sentido y el control de los ríos y del territorio propio, dándoles a los pobladores un trato de forasteros en su propia tierra.

En este contexto la fiesta patronal se convierte en un intento más por recuperar el control y sentido del río arrebatado por la guerra. El Medio Atrato cuenta con una población aproximada de 120.000 habitantes, de los que el 94.30% no tiene resuelta las necesidades básicas de salud, educación, saneamiento básico, seguridad alimentaria y lugares para el sano esparcimiento.<sup>14</sup>

De igual manera, la llamada *politiquería* de los partidos tradicionales ha aprovechado la pobreza y la necesidad de los pueblos para conservar privilegios y apropiarse de los pocos recursos que el Estado destina para la región. Desafortunadamente, la falta de credibilidad de los gobiernos locales y el descrédito en ámbitos locales, regionales y nacionales, han llevado a que se siga estigmatizando a toda la región como corrupta e incapaz.

---

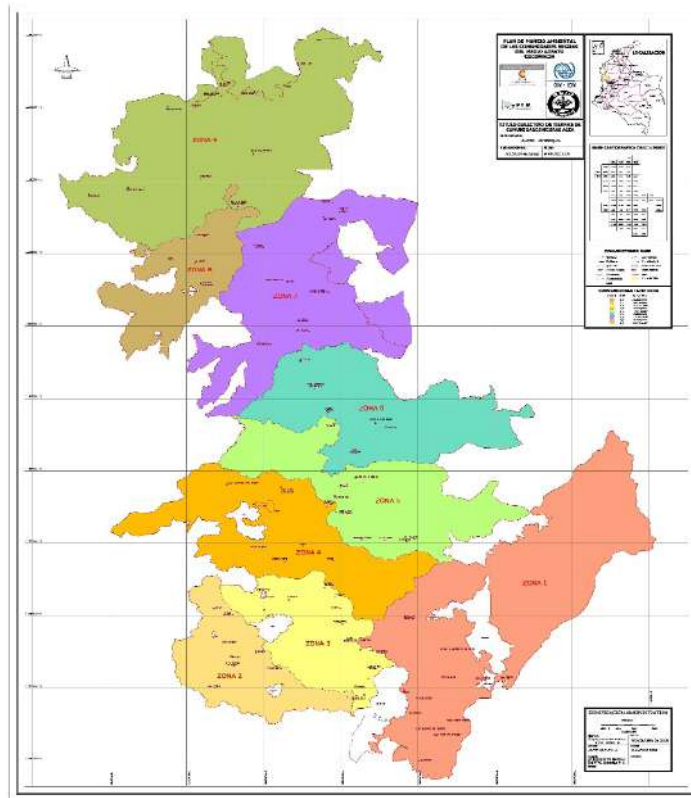
14 Departamento Administrativo de Estadísticas –DANE–, Censo general 2005.

En esta región es muy significativa la presencia de Cocomacia, que como se señaló con anterioridad surge en 1982 como Asociación Campesina Integral del Atrato (ACIA), mediante el esfuerzo de las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) de la Diócesis de Quibdó y sus equipos misioneros, con el propósito de fortalecer un trabajo de alfabetización con sentido étnico-territorial que ayudara a promocionar la formación de los líderes campesinos, puesto que ya se comenzaban a dar acontecimientos que invitaban a la reflexión, a la toma de decisiones y a prepararse para enfrentar la situación de amenaza al territorio.

Cocomacia, tras varios años de esfuerzo y resistencia, obtiene en 1987 su personería jurídica 0238 del 18 de agosto, como una propuesta étnico territorial para la defensa de la vida y el espacio de las comunidades campesinas del Medio Atrato, amenazada por las empresas madereras transnacionales que intentaban hacer una extracción masiva del recurso maderero de la región sin contar con los dueños ancestrales del territorio.

Esta organización ha estructurado su territorio de incidencia en nueve zonas que integran 120 Consejos Comunitarios Locales. Cada zona tiene un comité zonal y cada Consejo funciona con una junta local y su reglamento interno. Anualmente se realizan varios encuentros zonales, uno general y cada tres años hay elección de nueva junta directiva. En el mapa (imagen 4) se observa dicha estructuración territorial.

De este modo, cuando hoy se habla de comunidades negras en el Medio Atrato y en el Chocó, también hay que tener en cuenta a esta organización que nace al lado de una expresión de la religiosidad popular que ha logrado incorporar a su experiencia de fe las distintas situaciones que afectan la vida del pueblo. Así, se puede decir que la experiencia de resistencia de la comunidad de Tanguí está alimentada de toda una formación de la conciencia crítica y de líderes con sentido de defensa del territorio y de los recursos naturales, de los Derechos Humanos, del DIH y de defensa de la vida preparados en el seno de esta organización y de la iglesia chocona.



**Imagen 4.** Estructura territorial de Cocomacia. **Fuente:** Base cartográfica de Cocomacia, 2000

Puede entenderse entonces de dónde surgen las diversas miradas sobre el conflicto armado que se presenta en el Chocó: la interpretación del gobierno nacional sobre el contexto del conflicto armado que vive la región y la de las comunidades y sus organizaciones. Para el Gobierno nacional se trata de una región inhóspita que ha sido utilizada por los actores del conflicto armado para resguardarse y cometer sus acciones delictivas; en cambio, para las organizaciones, se trata de una disputa por un territorio estratégico para la implementación de los megaproyectos.

## 1.4. Entre una realidad expulsiva y violenta

Es necesario revisar, de manera breve, los contextos socioeconómico, sociopolítico, socioreligioso y sociocultural que viven estas comunidades del Medio Atrato, con el fin de observar cómo, además de la resistencia de la comunidad de Tanguí frente a la guerra y de las otras comunidades, también han debido resistir a la realidad económico social expulsiva que ha caracterizado al Chocó. A continuación se ofrecerán otros aspectos que han fortalecido esta realidad de violencia y expulsión de la población de su territorio.

### 1.4.1. La situación económica

Es simplemente una cuestión de subsistencia: la gente sobrevive, los cargos públicos constituyen la principal fuente de empleo y favorecen, en gran medida, a la politiquería de la región. No obstante, es muy destacada la economía informal de la que dependen muchas familias.

Tras 12 años de intensificación del conflicto armado en la región, colapsó la economía de las zonas rurales. En el campo, muchas de las tierras que se utilizaban para la siembra de los cultivos de pancoger se transformaron en tierras de minas antipersonas, en cultivos de palma aceitera y de coca.

La mayoría de las comunidades siguen viviendo en medio de los actores del conflicto armado. Las políticas de seguridad democrática del gobierno actual no tienen mayores efectos en la vida de estos pobladores, quienes tienen otra concepción de la seguridad<sup>15</sup>.

---

15 No consiste solo en el retiro de los actores del conflicto armado o eliminar a los grupos armados al margen de la ley, lo es, sobre todo, las condiciones necesarias para que los niños no se sigan muriendo de hambre, sin estudios, con las comunidades abandonadas, las necesidades básicas insatisfechas, es decir, todas las condiciones que garantizan una vida digna.

### 1.4.2. La situación social

En términos del gobierno nacional el departamento del Chocó, en los últimos años, ha padecido una de las crisis sociales más agudas que se refleja en la precariedad de la educación, la salud, los servicios públicos y en la mayoría de las instituciones oficiales, lo que ha merecido medidas extremas por parte del gobierno central como la intervención de la salud, la educación, la lotería del Chocó y otras instituciones, incluido el aparato judicial.

Se está implementando un nuevo orden social en el que los campesinos ponen los muertos, los desplazados, las tierras, la mano de obra barata, mientras otros se quedan con el territorio y con las riquezas. Los campesinos y las organizaciones han catalogado esto como una *economía de muerte*, que antes que aportar ha impedido la construcción del desarrollo de la región desde la perspectiva del etnodesarrollo, proyecto que las mismas comunidades han definido y que requiere del ejercicio de la autonomía y de la autodeterminación. Por ejemplo, el hambre es hoy en la zona del Medio Atrato otro foco de desplazamiento forzoso y otra dura realidad contra la que tienen que luchar las comunidades que siguen resistiendo.

### 1.4.3. La situación política

El pueblo chocoano y, en especial el campesino, no tiene una formación en este aspecto, a pesar de los esfuerzos de las organizaciones étnico-territoriales y del trabajo de la Iglesia católica, hecho que es muy bien aprovechado por la politiquería que campea en la región.

La politiquería hizo que la política, como búsqueda del bien común, degenerara en la búsqueda del interés particular y, peor aún, para los politiqueros la deshonestidad y la corrupción se convirtió en virtud y la honestidad y la rectitud en defectos.

Infortunadamente el pueblo es el que paga, y por eso estos hechos han reforzado la conciencia nacional sobre el estado de corrupción de la clase política chocoana y la responsabilidad que compete a todo el pueblo en cuanto a su situación de atraso y marginación, lo que permite, de paso, restarle importancia a la falta de compromiso de los gobiernos centrales y a sus políticas públicas de exclusión y empobrecimiento contra determinadas regiones del país, entre las que se encuentra el Chocó.

## 2. Pueblo y santo



**Imagen 5.** Procesión de San Antonio en Tanguí. **Fuente:** Fotografía del autor, 2007

Así, Tanguí se convierte en el pueblo de San Antonio y San Antonio en el santo de Tanguí.

### 2.1. Historia del pueblo: entre la guerra y la esperanza

#### 2.1.1. Ubicación geográfica y poblamiento

La población de Tanguí se encuentra ubicada en la margen derecha del río Atrato, a 25 kilómetros, río abajo, de la ciudad de Quibdó. Es un pueblo habitado por afrodescendientes que viven, fundamentalmente, de la agricultura, la pesca y la madera.



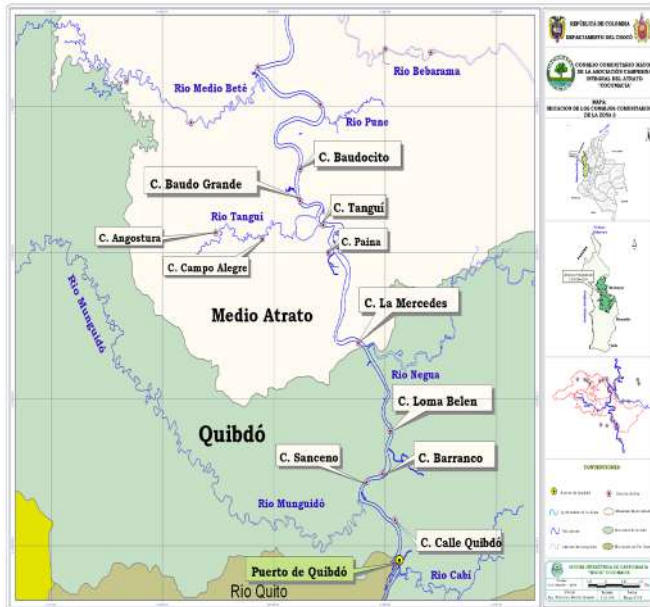
**Imagen 6.** Comunidad de Tanguí. **Fuente:** Fotografía del autor, 2008

Sus primeros pobladores llegaron en 1930 en busca de una mejor forma de vida. Actualmente su población está conformada por 674 habitantes que pertenecen a 128 familias<sup>16</sup>. Estas personas hacen parte de los denominados Territorios Colectivos de Comunidades Negras, los cuales fueron titulados al Consejo Comunitario Mayor de la ACIA (Cocomacia) como resultado de la ley 70 de 1993. Gracias a dicha ley, a Cocomacia se le titularon 800.000 hectáreas para manejo como territorio autónomo.

Dentro de esta organización, Tanguí se encuentra en la zona 3 del área de Cocomacia, y ejerce un liderazgo por ser la comunidad más grande y por tener el mayor número de líderes comprometidos con la organización regional y con el pueblo.

---

16 Censo realizado por Cocomacia, año 2005.



**Imagen 7.** Mapa de la zona 3 de Cocomacia. **Fuente:** Base Cartográfica. Cocomacia, 2000

La problemática de impacto ambiental por causa de la compañía minera Chocó Pacífico, en la cuenca del río San Juan (finales del siglo XIX), y la explotación del oro en el río Neguá, disminuyó de manera considerable las posibilidades de subsistencia de aquellos pobladores que vivían de la minería, la pesca, la caza y la agricultura. Esta situación los obligó a buscar nuevas alternativas dentro de la misma región del Chocó, por lo que llegaron al Atrato, una zona que llamaba la atención por las posibilidades que ofrecía en sus actividades tradicionales de sustento. En palabras de Ángel Denis Mosquera<sup>17</sup>, “la Chocó Pacífico había acabado con todas esas riquezas que acá todavía estaban vírgenes”.

17 Líder comunitario y comerciante de la comunidad de Tangui.

Allí se fundó un primer caserío que se llamó Venganzón, en el lugar conocido como La Vuelta, ubicado a la margen izquierda del río Atrato, un poco más abajo de lo que hoy es Tanguí, dado que la sequía del río y las malas condiciones de transporte, en tanto se tenía que pasar por un desecho o travesía<sup>18</sup>, impedían el paso de barcos y canoas.

La necesidad de buscar un lugar más apropiado para trasladar el pueblo los llevó a reubicarse en tierras de don Jacob Gamboa y tomó, inicialmente, el nombre de *La Unión* para señalar el esfuerzo colectivo de estos pobladores.

Posteriormente, se le da el nombre de Tanguí por estar ubicado al frente del río que lleva su nombre.

El tema de la fundación del pueblo sigue siendo un hecho de controversia por cuanto no es claro para los tanguiseños si el fundador es quien construye la primera casa, que en este caso sería don Jacob Gamboa, o si son las familias que se juntan y que hacen que la gente los vea como un pueblo; esto último tiene más fuerza en buena parte de la comunidad, por lo que se asumen como principales fundadores a las familias de Manuel Rogerio Mosquera, Zoilo Valencia, Rafael Chaverra, Jacob Gamboa, Miguel Ramos, Mártiro Rodríguez y Marín Torres, entre otros.

Esta definición y discusión sobre las familias fundadoras refleja el arraigo e importancia que tiene este tema para las familias atrateñas, en especial por el sentido patrilineal donde la gente pasa automáticamente a formar parte del grupo del padre.

En la actualidad estas familias siguen teniendo presencia y liderazgo, tanto en la fiesta patronal como en el pueblo; sin duda esta tradición de familias sigue manteniendo y cohesionando la memoria fundadora del pueblo, del santo y de la fiesta como parte de su identidad. Hasta hoy Tanguí sigue

---

18 Son islas grandes que se forman en el río y que modifican su cauce. Generalmente, los desechos son tan largos y estrechos que parecen otro río.

haciendo historia por su liderazgo organizativo, su proyección social y su capacidad para resistir a los desmanes de la guerra.

### 2.1.2. Realidad socioeconómica

La economía de la comunidad de Tanguí gira en torno a las actividades de pesca, madera y agricultura y son controladas a través de los reglamentos internos de la comunidad<sup>19</sup>.

Los reglamentos internos establecen las formas de hacer las actividades, las prohibiciones y las sanciones. Generalmente, todas ellas se realizan en forma artesanal y solo en el caso de la madera las motosierras han cambiado las prácticas tradicionales y han producido la tala del bosque en forma indiscriminada y, de paso, un gran daño ambiental y ecológico.

La pesca es una de las principales actividades económicas de la comunidad y desde muy temprana edad sus habitantes la aprenden en los caños, quebradas, ciénagas y pozas<sup>20</sup>. En la historia de cada tanguiseño hay una experiencia de pescador que con orgullo se relata cuando se trata de hacer memoria del pasado y del presente, incluso cuando se piensa en el futuro del pueblo se alude directamente a la pesca.

Los jóvenes, por ejemplo, piensan que los criaderos de peces pueden ayudar en la estrategia para la seguridad alimentaria y la permanencia de ellos dentro del territorio. En Tanguí el pescado constituye la base de la alimentación

---

19 Normas internas que se establecen mediante acuerdo comunitario a través de la asamblea general de los Consejos Comunitarios locales y que se convierte en órgano de control social de la comunidad.

20 Denominación que reciben las ciénagas que, por ser muy pequeñas, se secan rápido y permiten atrapar fácilmente los peces que en ella se quedan.

de la comunidad y la pesca, junto con el cultivo de la caña, sus principales actividades económicas. Recuérdese que uno de los atractivos que se tuvo para fundar la comunidad en esta zona del Atrato fue la actividad pesquera.

Lugares como La Honda<sup>21</sup> y El Manso<sup>22</sup> hacen parte de la identidad de todo tanguiseño de la época. Esta historia de pescadores se complementa con otro sinnúmero de lugares aptos para la actividad pesquera: todos conocen La Vuelta Arriba, La Vuelta Abajo, La Churruleja, La Quebrada y muchos pozos más en cercanías del Atrato; lugares exclusivos para la pesca. Tanto la memoria de pescadores como las mismas posibilidades que ofrece la zona para esta actividad se constituyen en una razón más para resistir y sobrevivir, puesto que la pesca es una de las bases de la economía y de la seguridad alimentaria. La gente es consciente de que en cualquier situación de desplazamiento forzado no existirán estas mismas posibilidades.

La extracción de la madera es otra de las actividades económicas fuertes de la comunidad pero, por la tala sin control de los bosques, se ha ido acabando, lo que es una verdadera amenaza para la economía local y regional. Los lugares privilegiados para la madera han sido tradicionalmente La Honda y La Quebrada<sup>23</sup>. Según los tanguiseños allí se encuentra toda clase de árboles maderables.

---

21 Es una gran ciénaga que se encuentra dentro del río Tanguí; además de ser uno de los referentes importantes para la pesca, también es un lugar turístico y ecológico; posee riquezas en oro y árboles frutales y maderables. Dentro de La Honda están La Hondita y Cabello Indio, que son pozas menores.

22 Es un caño que está ubicado en la parte de arriba del pueblo (siguiendo el cauce del río); tiene ciénagas aptas para la pesca y también posee madera y tierras para la agricultura.

23 La Quebrada está conformada por ríos pequeños que suelen ser no muy amplios ni prolongados. En este caso, está ubicada entre los límites de Tanguí y la comunidad vecina de Puné.

En los últimos años el tema de la madera se ha tornado muy complejo porque se convirtió en una de las actividades de mayor riesgo, debido a que a la presión que ejercían grandes empresas industriales sobre el bosque, se le sumó la de paramilitares y guerrillas que se metieron a controlar y concentrar el negocio. Además algunos campesinos, con el uso de la motosierra, contribuyeron al daño ambiental que las mismas organizaciones étnico territoriales ahora califican de irreparable. Por ello, dentro de los reglamentos internos de la comunidad, esta actividad ocupa un capítulo aparte.

La agricultura también es base de la alimentación y subsistencia diaria de la comunidad de Tanguí. Los principales productos que se cultivan son caña, yuca, arroz, maíz, borojó, chontaduro, cacao, banano y plátano, este último en diferentes variedades: primitivo, popocho o cuadrado, dominico, muslo de mujer, guineo, entre otros. El sitio privilegiado para la agricultura, como ya se ha señalado, es la cuenca del río Tanguí.

A diferencia de la pesca, la agricultura se da más entre los adultos. Los jóvenes se comprometen poco por cuanto sus resultados son a mediano y largo plazo; en cambio, los resultados económicos de la pesca son inmediatos y, por ende, se ha convertido en una actividad que lleva menos gastos y es más rentable. Al igual que la pesca y la madera, la práctica de la agricultura es tenida en cuenta en los reglamentos internos de la comunidad.

Estas actividades siguen siendo importantes para la comunidad pero reconocen que, en los últimos años, el conflicto armado ha propiciado cambios, por ejemplo la gente va poco a las ciénagas, caños, pozas y quebradas porque hay temores por la presencia de los grupos armados. En este orden de ideas, al planteamiento de Restrepo (1996) sobre la connotación del monte arisco entendido como *monte adentro* y en el que el peligro se hace latente, se le suma el miedo y la desconfianza que crean la presencia y confrontación entre actores armados en el monte y en el río.

En efecto, se ha disminuido el aprovechamiento de esos recursos con la consecuencia lógica de un notable deterioro en la economía familiar y

personal. Para los tanguiseños ahora hay más hambre y más pobreza y todo ello tiene una relación directa con las otras actividades de la comunidad, incluidas las fiestas patronales, porque la gente *ya no tiene los pesos* para las cuotas y para compartir con los amigos; anímicamente también se afecta el desarrollo de la fiesta porque no hay para el mercado durante este tiempo, que es distinto a lo que la gente come siempre. Tampoco hay para *los estrenos* y solo hay para el trago porque “*para bebida y mortuoria siempre la plata resulta, para eso se consigue*”, comentan sus líderes<sup>24</sup>

También reconocen que antes las fiestas se medían por la integración con las otras comunidades, por los estrenos, el derroche del trago, la alimentación durante esos días y por los días que durara la misma. Una fiesta podía durar hasta ocho días pero hoy dura sólo dos días (sin contar el día 12, cuando se llega ni el día 15, cuando se regresa).

Para la gente este es ya un cambio relevante en la fiesta y que, con el paso del tiempo, se agudiza por la problemática de la guerra y con los problemas económicos; la fiesta ya no se mide tanto por los estrenos, el trago abundante, la comida distinta al pescado, el arroz y el plátano, sino por la alegría que se le ponga, por el entusiasmo, la integración de la misma gente y por su participación.

Se puede observar que hay una relación directa entre la situación de conflicto armado que vive la comunidad, su realidad socioeconómica y la realización de las fiestas patronales. Esta realidad está transformando la fiesta en cuanto que la comunidad se ha visto obligada a vivirla, ante todo, desde unos valores internos y en donde la alegría, la risa y el canto se transforman en lo que Canclini (2005) menciona como *humor ritual*, que permite celebrar la vida en un contexto de guerra que impone un régimen de muerte y silenciamiento. Aquí la alegría que produce la fiesta tiene un

---

24 Rodrigo Rodríguez, líder y seglar Claretiano y Gilberto Gamboa, líder y miembro de la junta Profiesta.

carácter reivindicador de la voz de la comunidad, de la vida, de la paz y del territorio.

### 2.1.3. Conflicto armado y organización comunitaria

Para los pobladores de Tanguí y las personas allegadas, los factores que han puesto a esta comunidad en el corazón del conflicto tienen que ver con la ubicación del caserío al frente de la desembocadura del río Tanguí, cuenca de tierras fértiles y muy aptas para la agricultura. Dichas posibilidades convierten a esta cuenca en un lugar ideal para la siembra de cultivos de uso ilícito; además este afluente del Atrato se comunica con otros ríos como el Munguidó que, a su vez, se interconecta con el Bojayá y el Baudó que llevan sus aguas hacia la costa pacífica y facilita el tráfico de armas y de tales cultivos hacia distintas regiones nacionales y de otros países. Esta cuenca se convierte entonces en zona estratégica para los intereses de la guerra y del narcotráfico.

El posicionamiento de los actores armados en el río Tanguí obedece a su búsqueda del control en tanto estrategia para la guerra. Inicialmente, y durante mucho tiempo, las FARC controlaron esta zona y, posteriormente, fueron los paramilitares y luego la Marina Nacional.

En algunos momentos un grupo ha tomado posición de la boca del río y otro ha estado ubicado en la parte alta del río. Controlar el río Tanguí ha significado también controlar a la comunidad que lleva su nombre, puesto que en este lugar se realiza más del 90% de las actividades agrícolas. Tal control se convirtió en un gran desafío para una comunidad que, de manera colectiva y enfática, ha rechazado la violencia armada y la siembra de cultivos de uso ilícito en su territorio.

Tanguí es una comunidad de líderes que van transmitiendo este valor a la siguiente generación, de manera espontánea, y cultivándolo a través de experiencias como las organizaciones juveniles representadas en Asojocan

(Asociación de jóvenes comprometidos con Tanguí), que nace jurídicamente en 2003 y fue fundada en 1998; también funciona Amigos por siempre de Tanguí, que nace en 1990.

Entre las organizaciones de adultos se incluye la Junta de Acción Comunal, hoy remplazada por la Junta del Consejo Comunitario Local, Juntas de comités de mortuorias, Juntas de padres de familia, entre otros.

En los últimos años han sobresalido líderes juveniles como el médico Feliciano Moreno Rodríguez, los líderes comunitarios y coordinadores de las fiestas patronales Arciliana Rodríguez y Rodrigo Rodríguez Córdoba, los abogados asesores de Cocomacia, Richard Moreno Rodríguez y Ramiro Rodríguez Padilla, este último alcalde del municipio del Medio Atrato 2005-2007; el sacerdote Roberto Rodríguez Padilla y su hermano músico Norberto Rodríguez; el Licenciado en tecnología y educación agropecuaria y Especialista en desarrollo rural Juan Ramón Rivas Mena y el Contador público Julio Emilio Valencia Moreno, entre otros. En las zonas rurales del Chocó no es muy común que pueblos tan pequeños tengan tantos profesionales que sigan incidiendo de manera directa y positiva en favor del pueblo; Tanguí constituye una de esas excepciones y ellos hacen parte de lo que han llamado “Amigos por siempre de Tanguí”.

Entre los adultos se destacan personas como Juana Padilla, Amancia Moreno, Saturnino Moreno, Florentino Mosquera, Libardo Valoyes, Ángel Denis Mosquera y Teolindo Rivas (q.e.p.d) –asesinado por las FARC-EP el 28 de agosto de 2003, cuando ejercía como representante legal de la comunidad–.

Por estas circunstancias históricas, el liderazgo pasa a manos de nuevos miembros jóvenes y niños en un relevo generacional que permite asumir ciertas responsabilidades dentro de la comunidad. Los tanguiseños admiten que este liderazgo ayudó a que la comunidad no se vinculara de manera directa y consciente con alguno de los actores armados que frecuentaban la zona y la avanzada de milicianos e informantes que ya tenían los



**Imagen 8.** Juana Padilla. **Fuente:** Fotografía de Germán Ferro Medina, 2008

distintos grupos armados en la comunidad, aun asumiendo la condición de ser catalogados por las FARC y el ELN como antisubversivos y por los paramilitares y la fuerza pública como anti Estado y subversivos, auxiliares de la guerrilla.

Tanguí se convirtió en una comunidad amenazada por todos los actores armados y, por ello, veían un gran impedimento para la realización de sus intereses. Aún hoy algunos de sus líderes siguen amenazados.

Esta posición se quiso debilitar con asesinatos, amenazas y el señalamiento a sus líderes, lo que obligó a algunos a establecerse por un tiempo en Quibdó, mientras otros siguieron resistiendo en la comunidad.

Tanguí goza de una gran identidad con las actividades organizativas, lideradas por Cocomacia, de modo que sus líderes han aportado siempre para su consolidación. Este hecho hizo que la comunidad reivindicara como mecanismos de resistencia ante los actores del conflicto armado herramientas como el reglamento interno, la posición política de Cocomacia, los derechos humanos, el derecho internacional humanitario y los derechos de los pueblos; todo esto como mecanismo de fortalecimiento en la lucha por no vincularse en forma directa con el conflicto armado y mantener su lugar como población civil.

Algunos miembros admiten que, frente a las amenazas a sus líderes, hubo intentos de fracaso y debilitamiento de lo organizativo por temores para asumir las riendas del Consejo Comunitario Local; sin embargo esto se superó, y tras el asesinato del representante legal, Teolindo Rivas, se despertó de nuevo el entusiasmo y el compromiso por la lucha organizativa: “seguir luchando por la organización era una manera de honrar la memoria de quien cariñosamente llamaban Teo”.

Siempre se escucharon voces como: “van a tener que acabar con todos, de aquí no nos desplazamos”. Al asesinato del representante legal se sumaron los del joven Alejandro Palacios Reyes, cometido por las FARC-EP el 26

de junio de 2001, y del señor Leoncio Romaña, ejecutados por el mismo actor armado el 1 de marzo de 2003.

A pesar de que algunos de los actores del conflicto armado han visto a las iniciativas organizativas, en este caso a Cocomacia, como una alternativa de vida para las comunidades desde la defensa de la autonomía cultural, espiritual, comunitaria, territorial, de determinación y autogestión que merecen valoración y respeto, paradójicamente los líderes comunitarios han sido frecuentemente amenazados cada vez que no coinciden en los mismos intereses.

La comunidad ha sido consciente de que no todas las amenazas son externas; tienen sus propias amenazas tales como la corrupción, la deshonestidad, la falta de compromiso con la organización y la falta de claridad frente a la posición política que se debe mantener y defender como población civil. Han considerado que las personas de la comunidad que se vinculan a los actores armados son sus principales enemigos y producen la mayor inseguridad y vulnerabilidad a la comunidad.

#### 2.1.4. Lo festivo y su irrupción en el contexto bélico

Pensar las fiestas patronales de San Antonio de Padua en Tanguí durante los últimos 12 años, tiempo en el que se da la mayor agudización del conflicto armado en la región y que constituye el periodo de este estudio, implica ubicarse en el siguiente contexto: asesinato literal, desaparición de cuerpos, secuestro, restricción de la libre movilización, coacción de la libre expresión, vigilancia permanente sobre ciertas actividades públicas y operaciones secretas de inteligencia militar y subversiva; todo lo anterior amparado en un régimen de terror que crea silenciamiento, aislamiento, desplazamiento forzoso y fragmentación de la vida comunitaria, de las actividades sociales y las dinámicas comunitarias.

Se trata de una situación en la que el terror se convierte en la herramienta más poderosa del silenciamiento que permite que la guerra avance sin

muchos obstáculos. En este contexto, la fiesta es también uno de esos intentos por romper este silencio y abre una grieta al dominio de la guerra que, en términos de la revista *Voces del pueblo negro, indígena y mestizo* (2007-2008) ha sido generada por la disputa de intereses entre actores armados insurgentes como guerrilleros de los frentes 57 y 34 las FARC-EP; insurgentes del ELN (frentes Cimarrón y el Boche) y el Ejército Revolucionario Guevarista (ERG), desmovilizado en el mes de agosto de 2008 en la comunidad de Guaduas en el municipio del Carmen de Atrato-Chocó; actores armados estatales como tropas adscritas a la Brigada 15 del Ejército Nacional, Batallón Alfonso Manosalva Flórez, efectivos de la Armada Nacional y unidades de la Policía Nacional, y actores armados paraestatales como paramilitares (hoy autodenominados Águilas Negras).

Las voces que surgen en la fiesta permiten el reconocimiento de agentes sociales a las víctimas, quienes cuando hablan tienen, en cierto modo, la posibilidad de *curar* para sí mismos las heridas creadas por una realidad traumática y, a su vez, denunciar a los agresores. En esta vía Castillejo (2006), quien vivió de cerca la experiencia de la posguerra en Sudáfrica dice que:

“Hablar”, situándose uno mismo como actor histórico, es parte de la reintegración y del proceso curativo. La curación y la voz – una voz que siempre hace memoria de un pasado traumático – son conceptos centrales para entender la Sudáfrica de hoy; son horizontes de sentido en torno a los cuales gira el proceso de reconstrucción en muchas organizaciones de base. (p. 13-14)

Al igual que en la experiencia de Sudáfrica, históricamente las comunidades campesinas del Chocó han construido su propia experiencia curativa que permite enfrentar la vivencia traumática de la guerra, de la exclusión social y de las estigmatizaciones que ambas generan. Sin duda, la fiesta es un espacio de curación muy potente, en el que a través de la recuperación de la voz del pueblo, se da un posicionamiento como sujetos sociales interlocutores de sus mismas causas sociales, elemento importante a la hora de resistir y enfrentar la guerra en lo individual y en lo colectivo. Pero es el hecho que sea el pueblo quien conduzca la fiesta lo que permite que ella tome estos

matices en los que la alegría, la risa, el baile, la lúdica, la cultura, la religión y a veces el llanto, se transformen en resistencia festiva, más allá del hecho de conservar la tradición religiosa o la estructura religiosa existente.

El pueblo ha hecho de sus fiestas, de su cultura y de su religión un escenario para afirmar su identidad, recrearla, dar sentido y defender la vida en un contexto de conflicto armado que permanentemente amenaza la vida física, la identidad, la cultura y el derecho al territorio.

### 2.1.5. Realidad sociocultural

En el contexto de la ley 70 de 1993 la experiencia sociocultural del pueblo afrocolombiano sufre una serie de transformaciones porque se acentúan unos nuevos lenguajes para designar las experiencias culturales y sociales tradicionales de este colectivo humano.

Toman fuerza conceptos como etnicidad, afrocolombianidad, Consejos Comunitarios, Territorios Colectivos, ancestralidad, entre otros; así, el discurso frente a lo cultural se ve renovado en cuanto hay unos nuevos énfasis y, para algunos sectores, ya no es simplemente una concepción ligada a las expresiones artísticas y manifestaciones culturales, sino el fundamento de una forma de vida tradicional y ancestral que da sentido a la propuesta y estilo de vida de los ahora denominados afrocolombianos. La cultura es ahora, ante todo, un elemento marcador de la diferencia.

Tanguí ha logrado avanzar de manera considerable por el trabajo de liderazgo que han ejercido hombres y mujeres en la comunidad con una visión sociocultural ligada a lo político puesto que la cultura, de la cual hacen parte su religiosidad y espiritualidad son una estrategia y una razón para fortalecer la resistencia social y defender el derecho al territorio.

Puede afirmarse que se está frente a un pueblo que, a pesar de sus dificultades, por la vía de la devoción a sus santos, la organización

comunitaria y el liderazgo, se ha fortalecido para tomar y asumir posturas críticas frente a la guerra y para responder al vasallaje de la misma. Estas herramientas le han permitido resistir en su territorio y mantenerse como población civil sin involucrarse de manera directa en el conflicto armado que vive la región.

La fiesta patronal es uno de los escenarios más importantes porque se articula y fortalece la devoción al santo, la espiritualidad propia, la conciencia y praxis organizativa y el liderazgo personal y comunitario.

#### 2.1.6. Realidad socioreligiosa: vida en comunidad y religión popular

Tanguí es una comunidad de tradición católica y no existen grupos ni templos que pertenezcan a otras denominaciones cristianas. Se trata de una comunidad católica que ha logrado ser protagonista de su experiencia religiosa y que, de manera espontánea, la ha conducido y orientado hacia unas nuevas maneras de expresión de la catolicidad.

Vale la pena destacar que quienes ejercen el liderazgo comunitario también participan activamente de las actividades ligadas a lo religioso y que es esto, en gran medida, lo que ha contribuido a que se tenga tal protagonismo.

Esta experiencia es acompañada y respetada por los Misioneros Claretianos al igual que por el equipo de seglares claretianas y respaldada por las instancias de coordinación pastoral de la Diócesis de Quibdó.

Así lo indican más de 70 años de trabajo encaminado, según las “opciones pastorales”<sup>25</sup>, que comparten los Misioneros Claretianos y la Diócesis de

---

25 Definidas y aprobadas en Asamblea diocesana celebrada en El Carmen de Atrato-Chocó, en 1985. Estas opciones son: 1. Por la vida, 2. Por los pobres y oprimidos, 3. Por una evangelización liberadora, 4. Por las comunidades eclesiales de base, 5.

Quibdó con el propósito de asumir un compromiso con la defensa de la vida del pueblo, su autonomía, el territorio, la cultura y la resistencia.

En el balance cotidiano que hacen la Diócesis de Quibdó, equipos misioneros y Cocomacia, por ejemplo, se reconoce que estas opciones pastorales han alimentado la economía solidaria, como resultado y respuesta a la preocupación de la Iglesia y de los procesos organizativos por la situación económica del pueblo que impulsa microempresas productivas comunitarias como una forma particular de organización en torno a lo económico y lo productivo, con el objeto de crear conciencia de corresponsabilidad en la búsqueda de alternativas para mejorar la calidad de vida de las comunidades.

También la etnoeducación ha sido otra de las preocupaciones del trabajo pastoral y organizativo frente a la realidad de un pueblo que no ha encontrado en la educación tradicional, que ofrece el Estado, una respuesta a su realidad étnica, cultural, religiosa y social. En tal sentido, ésta surge como proyecto que forma al pueblo en su conciencia crítica y como constructor de alternativas de vida a partir de los valores y cosmovisión propia.

La etnoeducación ha permeado todas las demás áreas de trabajo ya que poco a poco ha sido asumida como un enfoque político y articulador en el diseño y ejecución de los planes de etnodesarrollo.

En términos de Justicia y Paz, la Iglesia local y las organizaciones étnico-territoriales han definido esta herramienta como una de las principales oportunidades para apoyar el trabajo en defensa de la vida y la salvaguarda de la creación, que tiene que ver con la defensa de los derechos humanos, el derecho internacional humanitario y el medio ambiente en general. Por eso han organizado la Comisión Vida Justicia y Paz (Covijupa).

---

Por las organizaciones de base, 6. Por la defensa del territorio, 7. Por una Iglesia inculturada, 8. Por una evangelización que libere a la mujer, y 9. Por una Iglesia abierta a la acción ecuménica.

Las iniciativas para el fomento de la cultura y el desarrollo son asumidas como un ítem importante del trabajo organizativo y pastoral; la cultura entendida como esas prácticas y experiencias colectivas en torno a la ancestralidad, la etnicidad, la cosmovisión, las costumbres, los valores, entre otros, se convierte en ese elemento sin el cual se hace casi imposible hablar de etnodesarrollo que es parte esencial del proyecto de vida de los pueblos afro e indígenas de Colombia.

La realidad de niños y jóvenes ha sido una preocupación de la pastoral de la Iglesia; sin embargo, con la agudización del conflicto armado en la región estos sectores de población se hicieron más vulnerables y obligó a pensar en estrategias más definidas y eficaces que permitieran reducir en ellos el impacto del conflicto armado. Así aparece un trabajo fuerte desde la cultura, la organización juvenil, la promoción de valores y capacidades, actividades educativas formales y no formales, entre otras.

Las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs), en el Medio Atrato, han sido pequeños grupos de hombres y mujeres campesinos que, como base social de las comunidades atrateñas, se asocian para tener experiencias fuertes de fraternidad y de compromiso social en favor de sus comunidades, alimentados por la Palabra de Dios, a la cual aprenden a interpretar, utilizando una hermenéutica popular y haciendo de ella una lectura contextualizada que responda a sus propias necesidades. De aquí nace un modelo nuevo de iglesia, tanto en la forma de relacionarse con Dios (oración y celebración), como en el modo de relacionarse entre sí (compromiso social). Esta experiencia suele articular con gran fuerza y originalidad los binomios fe y vida, fe y organización social comunitaria, aprendiendo a emplear el método de análisis de la realidad de la teología latinoamericana, “ver, juzgar y actuar”. Esta es la razón por la cual de estos grupos de CEBs. han salido líderes sociales que han alimentado y sostenido a la Organización Campesina COCOMACIA, de gran raigambre en la comunidad de Tanguí.

Dicha comunidad ha participado activamente de esta experiencia y ha caminado al lado de todas estas actividades pastorales y, además, ha aportado

y enriquecido el mundo de lo socioreligioso con alabaos, cantos, rezos, poesías, devociones, ritos y sus fiestas patronales.

## **2.2. Historia del santo: una experiencia al servicio de la vida del pueblo**

San Antonio de Padua, que se ha convertido en el centro de la devoción de la comunidad de Tanguí, según el santoral católico, nació en Lisboa-Portugal, el 15 de agosto de 1195, hijo de Martín de Bullones y Teresa Tavera.

Su nombre de pila era Fernando, pero cuando entró en la orden franciscana en 1221, cambió su nombre por el de Antonio por haber comenzado su vida como fraile en el convento de San Antonio. Fue enviado al África pero una enfermedad lo hizo regresar a Lisboa.

Perteneció a la orden de los canónigos regulares de San Agustín y después de su ordenación sacerdotal ingresó en la Orden de Frailes Menores (orden de los franciscanos) con la intención de propagar la fe cristiana en África. Fue profesor de teología, hombre dotado de gran inteligencia y sabiduría. Desde muy joven dio muestra de sus dotes de gran orador y predicador, así como de su capacidad para enseñar y transmitir mensajes. Su predicación se dirigió contra quienes prestaban dinero a usura, contra el encarcelamiento por deudas y en favor de los trabajadores. Estos eran algunos de los problemas más importantes de su tiempo y a los que enfrentó en favor de quienes eran tratados de manera injusta por los poderosos.

Según el santoral católico, en Francia e Italia ejerció con gran provecho sus dotes de predicador y convirtió a muchos herejes. Fue el primero que enseñó teología de su orden y escribió varios sermones llenos de doctrina. Finalmente, tras vivir muchos años en Padua, muere en 1231, de donde adquiere el nombre San Antonio de Padua.

## 2.2.1. Tradición comunitaria

### 2.2.1.1. *De la devoción al santo, a la identidad y la resistencia*

La imagen de San Antonio llega a Tanguí hacia 1930 y coincide con la fundación del poblado, a través de la familia de don Marín Torres, para luego convertirse en el patrono de la comunidad, que ha reelaborado su propia memoria e historia del santo a través de varios medios, entre otros, leyendas, creencias, mitos, devociones y tradición oral. Desde aquí se le dinamiza y adquiere nuevos sentidos y un nuevo concepto del mismo santo y de la santidad porque se trata de un santo que baila con la comunidad y hace milagros. El hecho de que la comunidad ponga a bailar al santo, corresponde a un “proceso de apropiación”: el pueblo se apropia del santo de tal manera, que lo pone a hacer cosas que la comunidad hace, para sentirlo más suyo: no sólo lo pone a bailar como él, sino también lo viste de joyas como lo hace el pueblo en los días de fiesta, y le pone capas o telas, con el deseo de verlo y sentirlo como el pueblo: en fiesta... Y cuando no le hace el favor que el pueblo le solicita, lo regañan y en cierta forma lo castigan, poniéndole la cara contra la pared: es decir, lo sienten y tratan como a un hijo del pueblo...<sup>26</sup>

La primera imagen de San Antonio era pequeña y por eso se le llamaba san antoñito. Pero al crecer el poblado de Tanguí, la gente pensaba que la imagen era muy pequeña y que un pueblo grande debería tener una imagen también grande. De esta manera se cambia la imagen pequeña que había de San Antonio y se consiguió una más grande.

---

26 Este comportamiento de apropiación o de “etnización” que el pueblo guarda con el santo, también lo vive con el misionero que lo evangeliza: le gusta que el misionero participe de la fiesta, tanto en las comidas como en el baile. Esta mutua identificación, tendrá una ventaja: el pueblo, en recompensa, asistirá en mayor número a las ceremonias religiosas que preside el sacerdote.

La comunidad no recuerda la fecha exacta en la que llegó la imagen del santo grande a Tanguí ni quién la llevó, ni de dónde venía, pero está segura que se la encargaron a un sacerdote, que él la trajo al caserío y que ese ya es el santo de Tanguí. La imagen del santo pequeño desapareció misteriosamente de la comunidad sin saber a dónde fue a parar, a pesar de que se mantenía en una vitrina para protegerlo. Algunas personas sospechan que el señor Marín Torres se quedó con él, luego que trajeron el San Antonio grande; lo cierto es que el santo pequeño no se volvió a ver más en la comunidad.

Es importante una palabra sobre el tema de la iconografía en el mundo afrocolombiano, que responde a un modelo particular de evangelización que tiene sus orígenes en la época de la conquista. Esta evangelización estuvo ligada con la colonia y, por tanto, se erigió como colonizadora, se sitúa en un plano hegemónico, expansionista y, en cierta medida, elitista. A este modelo responde el tipo de evangelización que llega a América y, por tanto, la devoción a los santos y santas de la Iglesia católica como parte de esa estrategia de posicionamiento y, en cierto sentido, de poder.

Acoger a un santo en determinado pueblo era también asegurar no solo la devoción a este sino la misma catolicidad. Este hecho tenía que ver con aspectos sociales, económicos, culturales, políticos y religiosos. Se trataba de una religión y una evangelización ligada con el poder político y religioso que hacían parte de una misma realidad. La devoción a los santos termina siendo parte de la religión popular, aunque sea una experiencia que nace del seno de la oficialidad; ahora, el pueblo la va a reinterpretar y a resignificar

Esto se encuentra en lo que podría llamarse *una espiritualidad para tiempos de conflicto*, que bien se puede observar en la fiesta que celebra la comunidad.

Las imágenes, que hacen parte de esta nueva espiritualidad, no son meras representaciones hechas en madera o yeso, ellas se mezclan con la energía de los seres humanos, se convierten en objetos de poder que trascienden lo mágico-religioso y muestran una experiencia vital que convierte a los santos

y santas en seres que caminan con el pueblo y con su cultura, hasta el punto de escucharse la expresión: “este es un santo vivo<sup>27</sup>”.

Este hecho hace que en las comunidades las imágenes más antiguas sean más apreciadas porque consideran que han sido testigos de los acontecimientos del pueblo, han perdurado aun en medio de los momentos más difíciles, están cargadas con la energía de los antepasados y, por ello, se les puede llegar a apreciar y valorar más, pues les recuerdan también a sus *mayoritarios*.

La actual presencia de San Antonio en Tanguí es sinónimo de resistencia, identidad y compromiso social y eclesial, todo ello elaborado mediante la apropiación de la memoria del santo, que ha sido repensada y resignificada a través de la oralidad, leyendas, creencias, mitos, devociones, sueños, narraciones de milagros, alabaos y oraciones.

Algunos ejemplos de esta vivencia están referenciados en expresiones y experiencias como la narración de *Los siete milagros* que hace San Antonio sin contar con Dios:

Dios le dio a San Antonio el poder de hacer siete milagros sin consultar con él. Esto se dio en la repartición de las mujeres, es decir, de las vírgenes, a cada santo le correspondía una. La de San Antonio era muy bonita, entonces San Antonio le preguntó a Dios que si se la estaba dando a él solito y Dios le contestó que la mujer más honesta con su marido tenía tres. San Antonio entonces le dijo que si la cosa era así se quedara con esa mujer porque no la quería en compañía y, a cambio de esta, le pidió a Dios le concediera hacer

---

27 Los santos son vivos en cuanto se insertan en la vida cotidiana; según algunas tradiciones populares del Pacífico colombiano, estos juegan con los seres humanos, a veces se esconden y aparecen nuevamente, se les puede ver riendo o enojados, se ponen pesados o livianos, según las circunstancias.

siete milagros sin contar con él. Dios le concedió el permiso. Estos milagros son diarios, es decir, si en el día ya lleva los siete y llega alguna persona y le pide otro milagro tiene que esperar hasta el otro día porque ya no se lo puede hacer. (Ana Tomaza Mosquera. Tanguí, 2001)

Con esta leyenda se rompe el sentido tradicional en la relación hombre-mujer en la que ahora los santos pueden tener mujeres y es Dios mismo quien se las asigna.

Tanto los santos como el mismo Dios participan de la experiencia cotidiana de hombres y mujeres, cosa que seguramente no sería escuchada en una interpretación oficial sobre Dios y e los santos. El pueblo hace su lectura, su interpretación. De igual manera en esta concepción, aunque hay una relación directa entre Dios y los santos, estos defienden y buscan cierta autonomía, de la cual la gente hace uso toda vez que suele dirigirse directamente al santo.

¿Cómo entender que Dios diga que la mujer más honesta con su marido tiene tres? Es una confrontación a posturas oficiales que en este contexto significa, sobre todo, vincular a Dios y a los santos con la cotidianidad de la vida humana y romper las fronteras de lo sagrado y lo profano que se ven expresadas en la fiesta.

Se alude, posiblemente, a una inversión de las prácticas y sentidos tradicional de lo religioso si se asume la idea de López (2001), sobre los intentos de los evangelizadores por insertar el cristianismo en la cotidianidad de la vida de los indígenas. En el presente caso ya no sería tanto la cristianización de la vida cotidiana sino la cotidianización del cristianismo, no es la vida del pueblo a la medida del cristianismo sino, en gran manera, el cristianismo a la medida del pueblo.

### *2.2.1.2. Oralidad*

#### 2.2.1.2.1. La vara de San Antonio

El San Antonio de Tanguí tenía su vara o su bastón, que según algunas personas era de oro. La vara era respetada como se respetaba al mismo santo; cuando estaba lloviendo mucho y había tormentas esta se utilizaba para calmarlas; también cuando querían hacer crecer el río la metían al agua. Nadie tiene conciencia de cuándo desapareció dicha vara. (Obtenido de narraciones populares)

Se puede pensar que esta vara podría tener relación con el bastón como expresión de poder y mando y alguna conexión con el bastón de Moisés en la Biblia y el báculo de los obispos, por ejemplo.

En el caso de la vara de San Antonio, al igual que el bastón de los jaibaná en las culturas indígenas, se trata de un poder, una fuerza puesta al servicio de la comunidad, no es de dominación, ni poder hegemónico u opresor.

Desde la reinterpretación que el pueblo hace del santo, también se van resignificando unos símbolos tradicionales para darles sentido según las prácticas y valores comunitarios; en este caso, el poder como servicio.

#### 2.2.1.2.2 Los milagros

Los milagros aparecen como acciones extraordinarias en las que la gente ve actuar el poder del santo en favor de sus necesidades tanto personales como colectivas. La relación pueblo y santo descansa sobre la experiencia de los milagros; ellos son el combustible y la materialización de la devoción. De este modo, si bien es cierto que la presencia del santo en la comunidad cumple una función eclesial de mantener viva la memoria y tradición católica, también es cierto que el pueblo, a través de la vía de negociaciones y las resignificaciones, va a hacer del mismo una alternativa importante frente a las distintas necesidades y situaciones que vive.

El santo, en tanto más milagros haga, es más santo, es decir, tanto santidad como poder están dirigidos al servicio y compromiso con las necesidades del pueblo y de la gente.

A continuación se transcriben algunos milagros que narran los habitantes de la comunidad de Tanguí:

- Cuando la guerrilla llegó a Tanguí, se le pidió para que no pasara nada, y los guerrilleros llegaban y tumbaban coco con las balas, pero a ninguna persona de la comunidad le hicieron nada. Así ha favorecido a la comunidad de males como la delincuencia y de muchas otras calamidades.
- Cuando el temblor del 79, todos los santos se cayeron y se quebraron y San Antonio fue el único que no se cayó. Fue un milagro visto y admirado por toda la comunidad, y a partir de este hecho la gente le cogió más amor y fe al santo y no lo cambia por ningún otro.
- Julio Emilio Valencia Moreno, miembro de la comunidad, cuenta que mientras su niña era sometida a una intervención quirúrgica del corazón y ya los médicos habían anunciado su posible fallecimiento, él le pidió a San Antonio que no se la dejara morir; en eso San Antonio se le aparece, estando él muy consciente, y le dice que le pida al santo Ecce Homo porque este tiene más poder que él. Pues enseguida pide al santo Ecce Homo por la salud de su niña y en términos de una hora los médicos llaman a decir que había reaccionado.

En este campo de los milagros es menester destacar lo que la comunidad atribuye al santo cada vez que él le permite la realización de la fiesta porque interviene sobre el río y sobre las circunstancias que deparan cada año: conflicto armado, invierno, escasez de dinero, apatía o muerte. Es también el milagro de cada día: la supervivencia. El milagro no es lo insólito, es la vida en cada amanecer, el sustento diario, la misma fiesta.

Son muchos los testimonios de milagros que ha hecho San Antonio en Tanguí y que han permitido que la gente de esta población lea su vida y su historia a través de la devoción y la presencia del santo en la comunidad.

### 2.2.1.2.3. Oraciones a San Antonio

Las oraciones y los cantos son, justamente, una expresión de sentimientos en los que se le reconoce al santo su obra en favor de la comunidad. Es también la expresión de una cosmovisión del pueblo frente al santo, lo sagrado y el hecho religioso en general. Véase algunas de estas manifestaciones:

- Oh San Antonio que hiciste tus milagros y portentos, haz que al pueblo de Tanguí no le falte su sustento. Amén.
- Dios todo poderoso y eterno, que nos diste en San Antonio un predicador insigne de justicia y de igualdad, concede a todos tus fieles luchar siempre por la paz, sabiendo que estás presente y nos vas a acompañar. Amén.

### 2.2.1.2.4. Marcha a San Antonio

Esta marcha es una composición de Norberto Rodríguez Padilla, quien en 2001, en el marco de la conmemoración de los 150 años de abolición legal de la esclavitud en Colombia, participó de una grabación musical con temas alusivos a lo que se estaba celebrando; él en calidad de compositor y director del trabajo discográfico y en el caso del autor de este libro en calidad de compositor y productor musical.

Para él como tanguiseño: “no era posible hacer una producción discográfica sin que hubiese una canción alusiva a San Antonio que es el santo patrono del pueblo”. Por eso la marcha fue la forma de participar al santo de ese trabajo y a la vez comprometerlo para que intercediera por la situación de agudización del conflicto armado que vivía la región y el país. Esta marcha se canta hoy en todas las fiestas de Tanguí, en todos los momentos de la fiesta, en los acontecimientos importantes que celebra la comunidad y se ha ido propagando a otras comunidades que ya en sus fiestas también la cantan e interpretan con la chirimía.

Una vez más San Antonio aparece en el corazón de los tanguiseños como mediador en la vida del pueblo, de la región y de la nación para reforzar

la identidad local, regional y nacional que también ha sido expresada en la simbología de las banderas.

Viva glorioso San Antonio,  
de mi pueblo eres el patrón;  
con tus milagros, tus bondades  
sembraste en mí la devoción.  
Por nuestro pueblo y por Colombia  
te pedimos nuestro patrón  
que intercedas ante Dios Padre;  
la paz reine en nuestra nación.

Coro:

Glorioso siempre San Antonio,  
glorioso siempre vas a estar;  
te adoramos y te pedimos por la paz. Bis.  
Vivan mis alabanzas San Antonio,  
Viva te canta la comunidad. Bis.  
Glorioso siempre San Antonio  
Glorioso...

Trece de junio día tan grande,  
tan santa conmemoración;  
En paz tus fiestas celebramos  
renovando la devoción  
Y por tu pueblo y por Colombia  
te pedimos nuestro patrón  
que intercedas ante Dios Padre;  
la paz reine en nuestra nación.

Coro.

### 2.2.1.2.5. Himno a San Antonio

Este himno es una composición colectiva que hace la comunidad hacia 1985 cuando ha ido tomando fuerza la dinámica organizativa de la ACIA y que las comunidades atrateñas empiezan a narrar, en forma poética, sus propias historias<sup>28</sup>; evidenciando una vez más la centralidad que ocupa San Antonio en la vida e historia de Tanguí, es decir, que el santo va a nuclear la vida de esta comunidad:

Oh San Antonio bendito amigo, padre y hermano,  
por tu carisma y misión, fuiste de los franciscanos. Bis.

Todo pobre a ti te reza, con devoción y alegría,  
sois la esperanza viviente y testimonio de vida.  
Tembló una vez en Tanguí y mostraste tu grandeza,  
cuando el templo se cayó, tú aguantaste con firmeza.

Tanguí te recuerda mucho, en los tiempos de violencia,  
líbranos tú de este mal, que nos coge de sorpresa.

Entre prédicas y amores, todo el pueblo a ti te aclama,  
porque ayudas a tu gente, a trabajar con más ganas.

La vara de San Antonio, tenía su gran poder,  
con solo meterla al agua, el río hacía crecer.  
El pueblo de Tanguí es testigo, de milagros hechos aquí,  
queremos darte las gracias, y muchos más recibir.  
Fuiste un gran predicador, por una igualdad social,  
y a los ricos enseñaste, al pobre no tratar mal.

---

28 Es el testimonio de Norberto Rodríguez Padilla, líder de la comunidad de Tanguí, cantautor, director de la orquesta de música “Tanguí Chirimía”, que nace en el año 2001 en el marco de la conmemoración de los 150 años de la abolición legal de la esclavitud en Colombia.

El rico domina al pobre, con préstamos e intereses,  
Tuviste sabiduría, pa' iluminar a tu gente.

Te hiciste un gran franciscano porque en medio de la pobreza,  
El pueblo que te escuchaba exaltaba tu grandeza.  
En sus andanzas de siempre predicabas la justicia,  
Contra el rico explotador que engañaba con malicia.

#### 2.2.1.2.6. Gozos a San Antonio

1. Si la lengua me ayudara a cantar esta oratoria,  
cantaría la grandeza del glorioso San Antonio.  
Ay, San Antonio, ay, San Antonio,  
Ay, San Antonio bendito.
2. San Antonio estaba en Roma, cuando el caso sucedió,  
el cuerpo quedó en la iglesia y el espíritu partió.  
Ay, San Antonio...
3. Salió por la calle abajo, con la justicia encontró,  
ese hombre que llevan preso, qué delito cometió.  
Ay San Antonio...
4. Y la justicia responde con una palabra breve:  
ese hombre lo van a ahorcar por una muerte que debe.  
Ay, San Antonio...
5. Por una muerte que debe, llevan a mi padre a ahorcar;  
es un falso testimonio que le quieren levantar.  
Ay, San Antonio...
6. Todos le dicen al santo que diga quién lo mató,  
y San Antonio responde: eso y más no digo yo.  
Ay, San Antonio...
7. El sermón fue predicado en la lengua portugués,  
treinta y tres generaciones cada una entendieron la de él.  
Ay, San Antonio...
8. Todas las cosas perdidas se recomiendan con fe,  
se entregan a San Antonio y las hace aparecer.  
Ay, San Antonio

### 2.2.1.2.7. Canto a San Antonio

Dicen que fue allá en Lisboa  
donde nació San Antonio,  
y por sus muchos milagros  
Tanguí lo escogió de patrón.

Hace siete milagros  
sin permiso de su Dios,  
y por estas cualidades  
el pueblo se lo escogió.

Sonaban los voladores  
y se alegraba el ambiente,  
llegaban los bailadores  
y era una fiesta candente.

Temblaron y se cayeron  
los santos de sus altares,  
pero el santo milagroso  
jamás se quiso bajar.

Con tu humildad y pobreza  
nos enseñas a luchar  
y a saber que estando unidos  
nadie nos puede explotar.

En esta experiencia, llamada también, “etnización del santo” (al hacer al santo parte de la etnia afrodescendiente que lo acoge, toma los comportamientos de dicha etnia)<sup>29</sup>, y bien expresada en esta tradición y

---

29 También aquí se le hace tomar al santo un comportamiento como el de cualquiera de la comunidad: no necesita pedirle permiso a Dios para hacer algo... El pueblo, que considera la autonomía como un valor, se la hace vivir también al santo...

memoria comunitaria, se muestra la forma como este pueblo ha logrado leer su realidad desde las prácticas devocionales y, particularmente, a la luz de su experiencia espiritual colectiva y personal en torno a San Antonio.

El santo se convierte en una unidad de sentido, es la vida de la comunidad interpretada a través del filtro del santo y el santo interpretado a la luz de los acontecimientos y de la vida de la comunidad. Si se tiene en cuenta que un himno no es igual a cualquier otro canto por lo que tiene de simbólico para una comunidad o un pueblo, puede observarse que el de Tanguí a San Antonio expresa, en gran medida, una cosmovisión que es la que permite que el santo se convierta en la unidad de sentido de la vida del pueblo.

El himno incorpora el tema de la violencia armada: “Tanguí te recuerda mucho en los tiempos de violencia, líbranos de este mal que nos coge de sorpresa”; de la misma manera aparece lo económico o las prácticas productivas, expresadas en el trabajo y ligadas con el santo: “entre prédicas y amores, todo el pueblo a ti te aclama, porque ayudas a la gente a trabajar con más ganas”; también aparece una relación con los fenómenos naturales que se expresa tanto en el himno como en el canto, y el santo tiene capacidad para incidir en ellos: “La vara de San Antonio tenía su gran poder, con solo meterla al agua, el río hacía crecer/ Temblaron y se cayeron los santos de sus altares, pero el Santo milagroso jamás se quiso bajar”.

El tema social también es muy importante porque aparece en varios momentos y espacios. Cuando se analizan los dos últimos versos del himno, al igual que muchos versos de los gozos y del canto, se está dando sentido a la lucha por la igualdad social, a las relaciones entre ricos y pobres y se le hace tomar posición al santo en favor de los pobres: “el rico domina al pobre, con préstamos e intereses, tuviste sabiduría pa’ iluminar a tu gente”.

Entre los aspectos más importantes está la dimensión comunitaria del santo, fundamental en la manera como el pueblo lee e interpreta su experiencia de resistencia, y que aparece en el último verso del canto que vale la pena retomar:

Con tu humildad y pobreza  
nos enseñas a luchar,  
y a saber que estando unidos  
nadie nos puede explotar.

Aquí, la lucha del pueblo, su resistencia y unidad, no son una más entre tantas formas de lucha y de resistencia, se trata de una enseñanza, de un mandato del santo.

En conclusión la lucha, la resistencia de esta comunidad en este contexto de conflicto armado es, ante todo, fidelidad y obediencia al santo, estas que ahora han permeado todas las expresiones organizativas del pueblo llegando a convertirse en el corazón de las mismas. Ser devoto de San Antonio es resistir, luchar, estar unido y no dejarse explotar. Hay que ver la solemnidad con la que niños, jóvenes y adultos entonan durante la fiesta la marcha, el himno, el canto y los gozos a San Antonio. Desde la escuela los niños aprenden estas tradiciones como parte de la identidad y conocimiento de la vida y la historia de la comunidad.



**Imagen 9.** Procesión a San Antonio en el día de los niños. **Fuente:** Fotografía del autor

Dos hechos notables en la relación santo-pueblo: la dimensión telúrica y el poder rescatador que se le atribuye al santo. La primera, está expresada en la creencia de que con solo invocarle, el santo tiene el poder de detener los movimientos telúricos de la naturaleza. Algunas comunidades del Atrato acostumbran arrodillarse y repetir: “San Antonio bendito, San Antonio bendito” hasta que pasan dichos movimientos.

También debe registrarse el poder *rescatador* del santo: algunas personas de las comunidades saben una oración de San Antonio que tiene el poder de rescatar las cosas perdidas. Cuentan que cuando se ha perdido algo en el río, la persona que sabe esta oración va hasta el río, la reza y sumerge el brazo derecho en el agua hasta la mitad y aparece el objeto.

Para la gente la oración anteriormente mencionada se considera fuerte y peligrosa, pues atrae hacia la superficie todo lo que hay en el fondo y, en la concepción comunitaria, el río tiene cosas muy buenas pero también malas como las fieras<sup>30</sup>, culebras, madre de agua<sup>31</sup>, entre otros.

Estas son algunas de las maneras a través de las cuales el pueblo va haciendo más cercano y familiar al santo en medio de sus realidades cotidianas.

---

30 A veces son animales o peces comunes que adquieren tamaños exagerados y se convierten en amenazas para las personas. Otras veces son animales que vienen del mar y se quedan en el río y que pueden *causar daño* a la gente y la pueden devorar.

31 En las comunidades del Atrato, este nombre se le atribuye a una especie de fantasma o hechizos que se puede representar a través de un animal, una hoja o un trozo de madera y que utilizan los indios para controlar sus ríos y quebradas, pero que también se utiliza para matar gente. Este es uno de los grandes peligros a los que la gente le teme en el río y puede causar pánico a toda una comunidad porque muchas muertes en el río son atribuidas a la madre de agua. Hay muchas historias sobre estos hechos.

El mundo de los milagros, testimonios, creencias y devociones en general, son parte de la religiosidad del pueblo y podría decirse que alimentan y sostienen la devoción y la fe, la esperanza, la confianza, el respeto al santo y a lo sagrado; en el fondo, lo sagrado es lo que contiene el poder y la gracia de obrar el milagro.

En las fiestas patronales siempre aparece el espacio para los testimonios de los devotos y devotas de San Antonio. Estos pueden ser expresados en forma verbal o simplemente a través de ciertos gestos, posturas o actitudes tales como entrar de rodillas al templo, vestir una prenda o hábito del santo, encender velas o simplemente ir a la misa patronal o a la procesión.

El testimonio suele estar cargado de emotividad y, por tanto, tiene la capacidad de vincular a quienes lo escuchan con él para hacer de esta experiencia no solo un simple relato sino un momento de sentimiento de gratuidad y de posicionamiento o empoderamiento del santo en la comunidad y en el entorno.

### 2.2.2. Relación pueblo - santo

De acuerdo con la investigación de Vásquez (2000) *Un pueblo para un santo. El Santo Ecce Homo: libertador, fundador y legitimador del pueblo del Plan de Raspadura, Chocó*, puede afirmarse que para el caso de Tanguí se trata de un pueblo para un santo y un santo para un pueblo.

La historia de Tanguí no se podrá leer correctamente al margen de su devoción a San Antonio. De la misma manera, en el contexto del Medio Atrato, hablar de San Antonio es hablar de Tanguí, pues estas festividades tienen un notable reconocimiento en lo que se puede denominar área sagrada de la fiesta, es decir, los pueblos que directa o indirectamente participan de ella.

Los mismos tanguiseños se definen como devotos de San Antonio y aluden a él como San Antonio de Tanguí; tal vez se olvidan de que hay muchos otros pueblos que también celebran esta fiesta pero lo cierto es



**Imagen 10.** Estación en el barrio La virgen del Carmen durante las festividades. **Fuente:** Fotografía del autor, 2017

que ellos han hecho del santo parte de su identidad y han comunicado su identidad al santo porque ha tomado la forma de una persona tangüiseña y, de alguna manera, está presente en las actividades agrícolas, pesqueras y madereras, al igual que en las dinámicas de la vida cotidiana. Ahora, Tanguí es el pueblo de San Antonio y San Antonio el santo de Tanguí.

Es tan cercana esta relación santo-pueblo que, como ya se ha reseñado, la marcha y el himno a San Antonio se canta en cualquier acto importante que se celebra en la comunidad, y la memoria del santo y la fiesta hacen parte del contenido de la enseñanza de los niños en la escuela.

### 2.2.3. Lugar de sentido de San Antonio en el Chocó

San Antonio es muy popular y conocido en el Chocó; sin embargo, hay otras devociones más reconocidas como la del santo Ecce Homo de Raspadura, la de la Virgen del Carmen y san Francisco de Asís en Quibdó.



**Imagen 11.** Altar preparado en la capilla de Tanguí con ocasión de las festividades. **Fuente:** Fotografía del autor, 2017.

San Antonio no es el centro de la devoción popular chocoana pero en la gran mayoría de los pueblos conservan su imagen; además, son varios los lugares en el Chocó y en el Atrato que lo veneran como su santo patrono. Puede decirse que ocupa un lugar destacado dentro de la religiosidad popular chocoana. El historiador Sergio Mosquera, en su obra titulada “Son de allá”, aún sin publicar, habla de San Francisco de Asís como un santo local (Quibdó) y de San Antonio de Padua como el Santo Afroamericano por extensión. Sus atributos para ayudar a conseguir novio o novia, rescatar las cosas perdidas, calmar los temblores de tierra y las tempestades, entre otras, son cercanos a la cotidianidad de la gente y lo hacen parte de la vida común.

Si se tiene en cuenta el testimonio de Emilio, en el que su hija a la edad de 3 años es sometida a una cirugía de corazón abierto, y en donde él invoca a San Antonio pidiendo por la salud de su niña, quien al parecer, según los médicos, ya se encontraba con poca opción de sobrevivir de la misma y San Antonio le remite al santo *Ecce Homo*, *que es más poderoso*, para que la niña

al final salga bien de la intervención quirúrgica; así como el testimonio de Arciliana, que se observará más adelante, y quien por mediación de la Virgen del Carmen recibe el mandato de San Antonio para tomar las riendas de la fiesta, tenemos que decir que existe una relación muy cercana con la Virgen del Carmen y con el santo Ecce Homo; con la Virgen en relación con la fiesta y con el santo Ecce Homo dentro de una jerarquía del santoral chocoano, que permiten la construcción y reafirmación de un universo de sentido en torno a San Antonio, que ahora es reforzado en ese triángulo generado por la acción milagrosa de San Antonio, la Virgen del Carmen y el santo Hecce Homo.

En este contexto se inscribe San Antonio en el Chocó, no como la fiesta de los chocoanos o como el centro de la devoción popular, pero sí como una devoción amplia de gran respeto y veneración. Se podría decir que después de la devoción a la Virgen del Carmen y al santo Hecce Homo, San Antonio se convierte en el otro estandarte del devocional católico chocoano.

Es bueno recordar que cada cultura construye su esquema mental social y religioso, de acuerdo a su propia historia. Por eso, dicha cultura y territorialidad, tienen su esquema religioso que no siempre coincide con el de otros grupos humanos. El esquema religioso que hemos llamado “triangular” (Santo Ecce Homo, Virgen María y San Antonio) y que es palpable en el Medio Atrato, corresponde a un esquema subjetivo que estos pueblos atrateños han ido creando, para manejar las energías espirituales y religiosas que ellos quieren que los rodeen y les den protección espiritual y física. Dicho esquema es propio de la cultura y no hay porqué imponerlo ni extenderlo a otros territorios con historia y cultura diversa. Esto es un llamado a los evangelizadores, para que no impongan su propio esquema religioso al pueblo, sino que lo acojan, lo valoren y lo respeten, ya que es algo sagrado, consagrado por la historia y la cultura propia. Se comete un gran abuso y un grave irrespeto para con el pueblo, cuando no se acepta su esquema religioso, o se le suplanta con otro, que casi siempre es el del evangelizador que desconoce o desvaloriza la historia y la cultura del pueblo al que evangeliza.





## 3. La fiesta



**Imagen 12.** Bunde y comparsas hacen presencia durante las festividades. **Fuente:** Fotografía del autor, 2017

### 3.1. Historia de la fiesta

La historia de la fiesta de San Antonio de Padua que celebra la comunidad de Tanguí, está unida a la historia del pueblo. Al llegar la imagen de San Antoñito a Venganzón, esta comunidad empieza a hacerle sus alumbrados<sup>32</sup> y

---

32 Ritual de las comunidades negras que consiste en la realización de un acto devocional nocturno en torno a velas, dinámicas, juegos, rondas y cantos colectivos en memoria de un santo como acción de gracias.

rezos propios de la devoción popular y, sobre todo, asume como día patronal el 13 de junio, fecha en la que la Iglesia católica celebra la memoria del santo.

Todavía no se hablaba de la gran fiesta puesto que venía de una experiencia familiar. Para este tiempo las fiestas famosas del entorno eran las de las comunidades vecinas de Las Mercedes (Fiesta de la Virgen de la Merced), las del pueblo San Rafael-río Neguá (Fiestas de la Inmaculada) y las de Beté (Fiestas de la Virgen de la Candelaria).

Según don Pedro Luis Rodríguez<sup>33</sup>, las fiestas de Tanguí fueron mejorando poco a poco; fue así como en el año 1945 hubo una fiesta que duró ocho días. Se reunieron cuatro grupos de música chirimía, el principal era el de Eusebio Martínez, quien llegó un martes, el sacerdote llegó el jueves y el viernes hubo la primera misa; era que los músicos bajaban por el Atrato y entraban a tocar a los pueblos por lo que cayera, es decir, no había costos fijos, por eso, al bajar otros músicos también se quedaron en Tanguí; al día siguiente llegó otro grupo, comandado por Manuel Torres, del pueblo de Tadó y, finalmente, llegó un grupo de músicos en el que iba Juan Gamboa, del río Buey y también se quedó, recuerda, donde Pedro.

Durante esta fiesta por todos lados había música y baile; eran cuatro baterías que ni siquiera se entendían. Así terminó este evento y se regó la fama de esta gran fiesta en Tanguí. Ahora, ya las comunidades de las Mercedes, San Rafael de Neguá y Beté tenían la competencia con la fiesta de Tanguí que cogió mucho ánimo y fama.

Según don Pedro Luis, las fiestas patronales del Atrato se caracterizaban por la integración entre pueblos, por la competencia sana de quien hiciera la mejor fiesta en cuanto a número de personas, trago, comida, estrenos, música y misas; era mucha la participación de los adultos y las celebraciones

---

33 Líder comunitario de Tanguí, destacado, además, por ser el curandero o médico tradicional del pueblo.

muy solemnes, las calles y las casas siempre bien arregladas y concluye: “estas eran otras fiestas”.

Finalmente, junto con el señor Luis Carlos Mena Caicedo, Abrahán Chaverra y Dominga Mendoza de Padilla, se evocan las fiestas de 1977, cuando los beteseños decían que en Tanguí no había con quién tomar trago y por eso la gente de Tanguí fue a Beté el 2 de febrero a la fiesta de la Candelaria, entre ellos Cristóbal Mena, Israel Torres, Diógenes Aguilar, Pedro Luis Rodríguez, Ortelio Rodríguez, Roberto Rodríguez, Julio Ernesto Mosquera y Miguel Mena, llegaron a cantar rancheras y boleros y esta fue la alegría de la fiesta.

Cuentan que divertieron a los beteseños y se tomaron el trago que ellos no creían. Luego, el 13 de junio, para la fiesta de San Antonio en Tanguí, llegaron los beteseños, entre ellos Miguel Chaverra, Víctor Hugo, Antonio Mena y un señor Santiago, la gente de Tanguí consiguió maracas, bongoes, claves, marímbula y charrascas y se montó el baile con aguardiente, los de Beté tomaron tanto trago que ya no podían caminar. Después de esta borrachera Víctor Hugo cayó enfermo y de eso murió.

Sin duda que la frase “estas eran otras fiestas” muestra el quiebre entre las fiestas pasadas y las actuales, desde luego porque todas estas experiencias van cambiando, pero también por la situación particular de conflicto armado que ha vivido la comunidad en los últimos años, al igual que los cambios culturales.

Nótese cómo desde el principio el valor de la fiesta estaba en la música y en relación con el contexto regional de los pueblos vecinos, cada uno con su santo o virgen de devoción: música, santos y vírgenes que construyen integración e identidad regional que trascienden lo étnico-cultural.

Ya en épocas más recientes, 1996-2008, las fiestas patronales se han caracterizado por celebrarse en medio del conflicto armado. A continuación una pequeña cronología de la presencia e incidencia de estos actores armados durante las fiestas del periodo estudiado.

En 1996 la presencia paramilitar no era notable en el área de Tanguí, pero en otros lugares del Medio Atrato se habían presentado incursiones y asesinatos que ya comenzaban a sembrar el pánico en toda la región.

De 1997 a 1998 hace presencia paramilitar en Tanguí el Bloque Elmer Cárdenas que ya había penetrado en el Bajo Atrato a finales de 1996, mediante la famosa operación Génesis<sup>34</sup>.

De 1999 a 2002, en contra de la voluntad comunitaria y organizativa del pueblo, hay presencia exclusiva de la guerrilla las FARC-EP, frentes 43, 57 y, ocasionalmente, el 5. Cuando las FARC-EP lo permitían hacían presencia guerrilleros del ELN, con quienes posteriormente terminaron enfrentados.

Desde 2003 a la fecha, tras la masacre del 2 de mayo en Bellavista, municipio de Bojayá, la Fuerza pública, especialmente el Ejército y la Armada, han hecho presencia en la comunidad de manera esporádica y, a veces, permanente. No obstante, la guerrilla de las FARC-EP también hizo presencia hasta los acuerdos de paz de La Habana.

Esta presencia de los distintos actores armados, incide en la comunidad y sus fiestas al punto de crear cambios sustanciales en múltiples aspectos:

Las implicaciones en lo económico han sido notables ya que la guerra ha paralizado las actividades económicas de las comunidades, importantes en la época y en el desarrollo de las fiestas.

---

34 Para algunos líderes de Cocomacia, esta operación fue el más claro ejemplo de patrocinio y connivencia entre militares y paramilitares en Colombia y particularmente en el Chocó, toda vez que permitió posicionar territorialmente a los paramilitares en el Bajo y Medio Atrato a partir de 1996, con el afán de desalojar a las comunidades de su territorio para luego imponer los proyectos agroindustriales del banano y de la palma aceitera.

También se ha visto afectada la integración de los pueblos por cuanto la guerra restringió la libre movilización de la gente; el miedo se apoderó de las comunidades y se sienten temores cuando, al paso, se puede encontrar con cualquier actor armado, ese que, para la gente de la zona, se ha adueñado del río y del territorio en general a través de las armas y ha generado la mayor parálisis social y económica de los últimos tiempos.

Para algunos líderes de la comunidad ya no se puede pensar solo en la fiesta sino también en la guerra, en lo que se pueda presentar durante la fiesta. Por esta razón, hay personas que prefieren no ir a ella. Para ellos, en este tiempo tanto las misas como las procesiones tienen que enfocarse más a lo social y ya no son tan solemnes como antes.

Los jóvenes son los que disfrutan más de las fiestas con el deporte, los juegos, los bundes<sup>35</sup>, los bailes y el trago; la guerra, que tiene mucha incidencia en los jóvenes y niños, golpea más a los adultos, quienes la sienten con mayor intensidad, la viven con más angustia y esto se refleja en la fiesta, en la que los temas más comunes son la guerra, el conflicto armado, la comunidad, la paz, la resistencia.

Durante la fiesta, la realidad de conflicto armado se analiza para ver cómo se puede enfrentar e, indirectamente, se hacen reflexiones para que quienes estén involucrados reaccionen y tomen otros caminos. Para muchas personas esto ha permitido que hoy algunos jóvenes y adultos después de estar involucrados ahora rechacen la guerra y que la comunidad crea más en sus líderes, les tenga afecto y los apoye.

Como se puede observar, si bien es cierto que el conflicto armado que ha llegado hasta la comunidad de Tanguí ha obstaculizado la marcha y el

---

35 Nombre que en el siglo XVI dieron los españoles en Cartagena a los bailes de negros y que hoy hace parte de los ritmos de la tradición musical chocona.

desarrollo de la misma, también es cierto que esta comunidad, en medio de sus dificultades, ha enfrentado el conflicto armado a través de sus fiestas patronales y la devoción al santo. Ahora, la fiesta es el principal escenario para rechazar la guerra, para crear conciencia de población civil, para educar a niños, jóvenes y adultos con el objetivo de que no se involucren con los actores armados; pues también la fiesta es ahora el tiempo de regresar al pueblo para fortalecer y apoyar a quienes siguen resistiendo en medio de la guerra.

Como dicen sus líderes: “la fiesta ha tenido que articularse más a lo social”; es por eso que ahora también tiene que ver con la tienda y la casa comunitaria. En la casa se realizan actividades de la fiesta y otras actividades comunitarias que conllevan a la resistencia frente a la guerra y en la tienda se compran los alimentos para los días de la fiesta y para que tanto la gente de Tanguí como de las otras comunidades resistan y no se vaya del territorio por el hambre.

Pero tal vez el hecho más importante en la decisión de enfrentar la guerra lo constituye el compromiso del pueblo de mantener la celebración de la fiesta, a pesar de la presencia de actores armados en el pueblo y del asesinato de sus líderes.

La fiesta, aun en los tiempos más críticos de orden público, no se ha dejado de celebrar. el P. Javier Pulgarín –misionero claretiano– recuerda que para la fiesta de 1997 tuvo que tomarse unos aguardientes antes de montarse al bote que lo llevaría a Tanguí porque era mucha la zozobra, los comentarios, la incertidumbre, dice: “cualquier cosa se podía esperar”.

Es importante hacer constar que en medio de esta realidad tan compleja, la fiesta de San Antonio se celebró y se sigue celebrando en Tanguí logrando que tanto el santo como la fiesta hayan terminado haciendo parte de la identidad del pueblo, de su cotidianidad y ahora como ejes de su resistencia civil frente a la guerra.

### 3.2. Área sagrada de la fiesta

El área sagrada de la fiesta está constituida por los pueblos que entran en comunión espiritual, social, religiosa y cultural durante el tiempo de la misma. De este modo, hacen parte de esta área sagrada las comunidades de las Mercedes, Baudosito, Baudogrande, Paina, Campoalegre, Angostura, Puné y Beté (cabecera municipal del Medio Atrato, que son las más cercanas a Tanguí).

Allí priman las prácticas católicas que se han encargado de promover y mantener viva esta experiencia de las fiestas patronales y la devoción a los santos como parte de la huella evangelizadora católica; este hecho podría ser un indicador del porqué las iglesias evangélicas, con mirada muy crítica frente a estas expresiones devocionales, no logran posicionarse del todo en esta área.

Como ejemplo de ello, en Tanguí no existen iglesias de otras adscripciones. De modo que las fiestas patronales y la devoción a los santos patronos siguen siendo una estrategia de posicionamiento, identidad, disputa territorial y doctrinal entre la experiencia del catolicismo y otras expresiones religiosas, denominadas también “protestantes”.

En este orden de ideas, López (2001) alude al sistema colonial del siglo XVI, que estaba ligado al cristianismo, y ve en las fiestas religiosas una estrategia de diferenciación frente a los no cristianos y un componente definitivo es la devoción a los santos y la fuerza o potencia seductora de la iconografía, aspecto que hoy mantiene su vigencia. En todo caso, la fiesta es también un lugar privilegiado para la exteriorización de los valores católicos.

La entrada a las fiestas patronales de uno de estos pueblos, de inmediato se siente en el ambiente de los pueblos vecinos, incluso, en algunos casos estos aportan sus cuotas al pueblo que está en fiesta. La fiesta de un pueblo de esta área es la fiesta de todos y para todos. Ésta, como experiencia colectiva, refuerza esta área o geografía sagrada de pueblos de tradición católica.

Es oportuno tener en cuenta a Oslender (2012), quien asegura que algunas resistencias refuerzan estructuras existentes de dominación y sujeción. Pues si bien es cierto que se está hablando de una fiesta desde la que se está haciendo un ejercicio de resistencia colectiva, en la que surgen unas nuevas maneras de lo religioso y construcción de identidades, no se puede negar que también se está fortaleciendo y legitimando el catolicismo, llámese popular u oficial.

Además, es preciso reconocer que mediante la resignificación de lo religioso y de lo sagrado se ha logrado penetrar y conducir la dinámica de la fiesta para convertirla en un espacio en el que haya lugar para que acontezca la espiritualidad propia, la cultura, la historia, la vida, la realidad del pueblo y su resistencia frente al conflicto armado.

Entre otras fiestas patronales que se celebran en esta área deben nombrarse las de Puné, con su celebración de la Santa Cruz (el 3 de mayo); Baudogrande, la fiesta de la niña María (8 de septiembre); las Mercedes y su fiesta de la Virgen de Las Mercedes (24 de septiembre), y en Campo Alegre la fiesta de Nuestra Señora la Virgen del Rosario.

Este es el santoral que sostiene y alimenta la devoción popular y la identidad religiosa de estos pueblos en los que lo sagrado constituye centralidades en torno a lo que se da una confluencia entre santos y pueblos, que permite un diálogo regional de tipo religioso y cultural y que ahora toma otra vertiente como lo es un diálogo de resistencias y de formas de resistencia festiva como respuesta a la guerra.

### **3.3. Cronología de la fiesta**

Las fiestas de hoy suelen ser cortas y estructurarse por días. En el día primero (12 de junio) se dan los preparativos, el viaje, la subida de la bandera y *las vísperas*. En el día segundo (13 de junio) o día del santo patrono y día de los hombres, se tiene la alborada, la misa patronal, el pasacalle, la procesión y,

en la noche, el rezo. En el día tercero (14 de junio) se tiene la alborada, la misa, los bautizos, el pasacalle, la procesión, el rezo y el baile de clarinete. En el día cuarto (15 de junio) se concluye con la bajada de la bandera y el regreso de las personas y familias a sus lugares de origen. Véase el desarrollo de cada uno de estos días y su significado:

### 3.3.1. Día primero: 12 de junio

Este primer día está lleno de motivaciones, emociones y sensaciones; cada momento es vivido con gran intensidad por quienes participan de la fiesta; preparativos, viaje, llegada y vísperas son momentos expectantes.

#### *3.3.1.1. Los preparativos*

Toda la gente se está preparando y alistando. Aunque los preparativos pueden considerarse como el momento previo al viaje, estos, en realidad, comienzan mucho antes con reuniones de programación, recogida de cuotas, cartas de invitación al sacerdote, alcalde, políticos, comunidades, amigos y amigas, búsqueda de recursos para pagar la música, las misas y para atender a algunos invitados; también, en los preparativos entra la organización de botes y motores para el transporte de la gente, ya que solo se tiene como vía de transporte el río Atrato.

Los preparativos se dan en dos niveles: individualmente, se hacen compras o disposición de la ropa, alimentación y dinero para la fiesta y, eventualmente, invitan a amigos o familiares; en lo comunitario, se ambientan las calles, se limpian los predios de las casas, se arreglan lugares como la iglesia y la casa comunitaria, se surte la tienda comunitaria para que visitantes y personas de la comunidad hagan allí sus compras y, por supuesto, se arreglan los santos, especialmente a San Antonio. La junta pro fiesta, responsable de estos preparativos, anima a la comunidad, recoge cuotas, coordina la elaboración de la programación, envía invitaciones, solicita recursos a la administración municipal, organiza el transporte de la gente, habla con el sacerdote, los

músicos y, en ocasiones, con el actor armado presente en la fiesta o al que se considere pueda aparecer a fin de que haya respeto por la fiesta y por la gente que participa de ella.

Este equipo es muy criticado cuando las cosas salen mal y a quien pocos felicitan cuando las cosas salen bien. Aun así, a muchos les gusta estar en él porque da reconocimiento, posicionamiento y liderazgo dentro de la comunidad, una que otra persona también lo hace por vocación y, en un caso particular, por mandato del santo.

### *3.3.1.2. El viaje*

El viaje es el tiempo y espacio de reafirmación de la celebración de la fiesta, es un momento expectante que da sentido y materializa los preparativos y que bien se le podría llamar “las primeras vísperas”, ya que tiene la función de poner en evidencia el tiempo y la realización de las fiestas. Suele programarse a una hora y realizarse a otra; generalmente muchas cosas se dejan para el último momento: compra de mercados, arreglo económico con los músicos (pago de los dineros por ir a tocar en la fiesta), espera de alguno de los organizadores y, de vez en cuando, hasta del sacerdote.

En la fiesta de 2007 fueron los músicos quienes retrasaron el viaje, incluso se vio la necesidad de dejar a dos de ellos, quienes llegaron después a la comunidad por su propia cuenta. En el río Atrato el viaje se hace por el agua a través de embarcaciones tipo bote, para llegar a la comunidad de Tanguí el recorrido se hace, aproximadamente, en dos horas.

Siempre hay un punto de referencia en el que se encuentra la gente que va a viajar a la fiesta; para la comunidad de Tanguí éste lugar suele ser el Puerto Fluvial de Quibdó, ubicado en la carrera primera.

En estos viajes no faltan, como acompañantes, las fuertes lluvias o el intenso sol. En el viaje de 2007 fue la lluvia la que acompañó desde antes de

salir a Tanguí hasta la llegada; siempre acompañan licores como aguardiente, ron, brandy, biche<sup>36</sup> y balsámica<sup>37</sup>, entre otros.

En el viaje también son importantes los chistes, cuentos, bromas, historias y canciones. En este viaje no cabe el silencio; el ambiente es de alegría, festejo y entusiasmo. Aquí el ánimo y la motivación por la fiesta opacan los sentimientos de miedo y nervios que produce la inseguridad de un bote demasiado cargado y que transporta, además, niños y ancianos; también desafía el sentimiento de miedo a la guerra. La lluvia, la noche y la amenaza de naufragar, entre otros riesgos, terminan siendo minimizadas por la gran motivación que crea la fiesta.

A la llegada se hace quema de voladores (pólvora), para anunciar la bienvenida; toda la gente se quiere saltar del bote al pueblo a la misma vez y otros se quieren saltar de tierra a este, incluso antes de que la embarcación esté debidamente arrimada.

Es un momento de gran expectativa por saber quién llegó, y así ocurre durante toda la fiesta. Aunque se llegue con lluvia y, generalmente entrada la noche, el ambiente festivo es inocultable, la fiesta ya no tiene reversa a no ser que se “dañe”. Así, el pueblo, que cada año espera su fiesta, ya está viendo colmada y satisfecha su larga espera.

---

36 Bebida preparada de manera artesanal resultado de la fermentación del guarapo de la caña y posteriormente destilado a través de alambiques.

37 Bebida preparada con plantas mezcladas con algunos licores, especialmente con el biche, posee distintas propiedades y funciones regenerativas, curativas y preventivas. Existen muchas creencias sobre la balsámica, las más conocidas son su capacidad de mantener o recuperar la virilidad del hombre y el poder contra venenos.

Siempre hay un bote principal u oficial que es en el que suelen ir el sacerdote, los músicos y los responsables de la fiesta que los van a buscar. Aunque este bote tenga retrasos en su llegada al pueblo, no impide la subida de la bandera (a las 12 del día), que es un momento especial porque inaugura oficialmente la fiesta. Este es un ejercicio de autonomía y muestra que el poder sobre la fiesta lo posee la comunidad, la cual tiene el control a pesar de que haya también la presencia y responsabilidad del sacerdote en lo litúrgico y de los músicos en la parte musical. “La fiesta debe seguir”.

El viaje es también un momento para entrar en comunión con quienes van a la fiesta, para enterarse de acontecimientos, situaciones, saber cómo está el ambiente y, desde luego, hacer parte del viaje es participar ya en la fiesta.

En el contexto de la guerra, hacer el viaje es un acto de resistencia y desafío a la misma. En el período entre 1996 y 2008, generalmente, ha habido que superar varios retenes, en ocasiones, de distintos actores armados, pero la fuerza de la fiesta y la presencia masiva de quienes viajan a ella no dejan que estas dificultades impidan que se realice. El viaje es la preparación anímica y la disposición total para la fiesta. Es la apertura del tiempo festivo, del tiempo sagrado.

### *3.3.1.3. Subida de banderas*

Este es el momento en el que oficialmente se da inicio a las festividades porque se suelen subir o izar las banderas de Tanguí, del Chocó y de Colombia. Es un momento especial en que la alegría, el trago, la música, el baile, los rezos, lo litúrgico, los santos y el pueblo se juntan para no separarse hasta después de la fiesta.

La bandera de Tanguí lleva los colores verde y blanco y en el centro una mata de caña y un pez (bocachico), como símbolo de la pesca y la agricultura, principales actividades económicas de la comunidad. El color verde tiene relación con la naturaleza, la selva y la biodiversidad, tan importante en la región y una de sus riquezas principales; el color blanco sigue teniendo el sentido de la tradición occidental de pureza. En cuanto a los colores, algunas

posturas investigativas argumentan ciertas continuidades entre el mundo africano y los afrodescendientes, el uso de colores vivos tiene una conexión con la tradición africana en la que cada orisha está revestido de colores, entre ellos el blanco, que lo tienen orishas tan importantes del panteón yoruba como Yemayá, dueña de las aguas, del mar y de la fertilidad o maternidad, y desde luego Obatalá, padre de los Orishas, patrón de la paz y de la pureza y quien simboliza la creación y la armonía; sin embargo es necesario aclarar que en el imaginario colectivo consciente de los atrateños no existe tal conexión.

Las banderas se suben mientras se entonan los himnos de Colombia, Chocó y de San Antonio, con el objeto de demostrar una triple identidad y triple sentido de pertenencia como colombianos, chocoanos tanguiseños y devotos de San Antonio, y reforzar una vez más el juego y articulación de símbolos y significados que se dan en la fiesta. Ahora el pez, la mata de plátano, las banderas, los himnos, la alegría y la comunión que se genera, además de señalar un tiempo festivo, expresan identidad, reafirmación territorial, defensa de la vida, desafío a la guerra y, desde luego, resistencia. Tanto los símbolos patrios como la fiesta y todo lo que en ella se da han dejado de ser una simple “tradicición”.

#### *3.3.1.4. Las vísperas*

Las vísperas hacen parte de los preparativos, no obstante, este nombre se le da específicamente al día previo al inicio de la fiesta. Este es el día de la llegada oficial de la gente que va a la fiesta; en la noche de las vísperas se convoca para dar a conocer la programación y para que se hagan ajustes si fuera necesario. Por tanto, se trata también de un momento comunitario, programático e informativo. Este momento suele hacerse dentro de la iglesia y con la presencia del sacerdote, con la iluminación y presencia del santo, por eso se le llama también rezo, además porque, en algunos casos, se inicia o termina con la celebración de la eucaristía.

Las vísperas también son importantes porque desde ese momento se empieza a ver la dimensión que tendrá la fiesta, además muchos van a este

encuentro con el fin de ver quiénes han llegado a ella. La fiesta es ante todo reencuentro, un valor muy importante y fortalecido en tiempos de guerra y desarraigo.

En las noches de las vísperas de la fiesta de San Antonio en Tanguí, hombres, mujeres, jóvenes y adultos, expresan sus opiniones sobre la programación, que tiene su desarrollo basado en alboradas, misas, bailes, procesiones y bautizos, además de otras programaciones culturales y recreativas.

### 3.3.2. Día segundo: 13 de junio

Las motivaciones y expectativas de este día se centran en la misa patronal, la cual, en el contexto de la fiesta, no la constituye solo el acto litúrgico de la celebración eucarística, sino también la alborada, el pasacalle, la celebración de la eucaristía y la procesión del día. De manera que cuando a los músicos se les contrata para una misa, ellos saben que deben estar presentes con la música y animar estos momentos porque son parte de la misma. Entre los principales momentos que se organizan durante este día están las siguientes:

#### 3.3.2.1. *La alborada*

La alborada, que es el tiempo del amanecer, comienza desde las 5 a.m. con la quema de voladores que la anuncian y que, a su vez, despiertan a quienes están dormidos; luego del registro de los instrumentos musicales de la chirimía se hace más que suficiente para contagiar de alegría y entusiasmo a la gente del pueblo y dar la bienvenida e inaugurar festivamente el nuevo día.

Después de que se juntan voladores, chirimía y fiesteros, comienza el recorrido por el pueblo con música de bunde, levanta polvo, paseos y todos los géneros que invitan al jolgorio y diversión masiva. Uno de los elementos que permite distinguir a una alborada de una procesión con el santo es la musicalidad. Se podría decir que la alborada es el recorrido que responde

al ámbito de lo social y la procesión al ámbito de lo sagrado, aunque en Tanguí tanto lo social como lo sagrado se mezclan en la fiesta para hacer parte de una única realidad: la vida del pueblo.

Si bien en la alborada el centro son los voladores, la chirimía y los fiesteros, en la procesión el elemento central es el santo, el cual le da otra dinámica y sentido al recorrido. Pero vale la pena resaltar que el recorrido es el mismo: un territorio poroso en el que se empalma lo sagrado con lo profano pero son las mismas calles del pueblo.

La alborada tiene su sentido religioso en cuanto que es expresión de la devoción al santo a pesar de los ritmos de bunde, *levantapolvo*<sup>38</sup>, tamborito, paseos, entre otros. En tal sentido la alborada, junto al baile, los voladores, la alegría y el ambiente de goce en general refuerzan “la religiosidad festiva”, que va a ser otra característica de esta expresión de religiosidad popular.

Generalmente, en las alboradas se hacen unas paradas o estaciones espontáneas. Este hecho lo puede marcar o bien la chirimía o los fiesteros que van en el bunde de la alborada. Se pueden dar en los patios más grandes del pueblo, en la casa de alguna persona que se considere “importante” dentro de la fiesta o dentro de la comunidad y se muestra que en la alborada se dan escenarios de reconocimientos y reafirmación de espacios, personas y lugares. Es importante destacar la parada que ocurre en casa de Juana Padilla en una de las alboradas de la fiesta de 2008, como homenaje a ella después de ser liberada del secuestro ocurrido el 30 de agosto de 2007 por la guerrilla de las FARC.

---

38 El levantapolvo es el mismo bunde pero con ciertos matices distintos: el bunde rápido que se interpreta, ante todo, para los bailes de calle y prima el jolgorio colectivo; entre los más sonados se tienen: Pa'l bunde, El Indio, Sukunduku, entre otros. El bunde lento, cadencioso y más para los bailes de salón y para tomar descanso después del jolgorio de la calle; entre estos se tienen: El carpintero, ¿Por cuánto me lo da?, Ya los viejos no golpean y Kilele, entre otros.

La juventud cumple un papel relevante en la alborada por cuanto es ella la que le da el toque especial con gritos, saltos, arengas, movimientos coreográficos, coros, entre otros. Los niños tampoco se pierden de este momento, ellos están ahí al igual que los adultos pero, en realidad, son los jóvenes quienes verdaderamente ponen la chispa a este “amanecer festivo”.

### 3.3.2.2. *La misa patronal*

En la comunidad de Tanguí ya es tradicional que el día clásico o día del santo patrono se celebre la “Misa afrocolombiana”<sup>39</sup>, que hace parte de la experiencia religiosa y pastoral que los misioneros claretianos han venido impulsando en la región del Chocó y desde donde el pueblo, en su nueva adscripción de lo afro, ha tenido la posibilidad de recrear y potenciar su espiritualidad y religiosidad propias, con la fracturada herencia ancestral africana que ha permitido darle otra vitalidad. Lo anterior no niega la necesidad de apertura y de diálogo que deben tener las dos partes que se encuentran en la historia concreta del pueblo: la propuesta espiritual que le

---

39 En palabras del P. Gonzalo De la Torre, misionero claretiano y fundador de la Misa afrocolombiana, esta misa nace en la comunidad de Beté (Medio Atrato) por los mismos años en que nace la organización campesina ACIA (1983–1984). Era una manera de celebrar y motivar a la gente para que apoyara el proceso organizativo; por eso esta misa acompañaba de un lado para el otro, era desestructurada, pegajosa y muy popular. Desde aquí se celebraba el acontecimiento de la organización y se afianzaba; además, se le daba valor a la historia y a la cultura del pueblo negro. Hoy esta misa ha sido enriquecida, complementada y es muy conocida especialmente en lugares en los que el trabajo pastoral sigue comprometido con la causa del pueblo negro: Carepa (Diócesis de Apartadó), Bogotá, Medellín, Cali, Tumaco, Buenaventura, Cartagena, entre otros (desde la pastoral afro). Desafortunadamente la aprobación y el uso de estos rituales cercanos a la cultura del pueblo están sometidos a la formación, las convicciones y el propio esquema mental del evangelizador o pastor espiritual de turno.

da la religión llamada “oficial” (católica o protestante, por decir algo) y la que el pueblo construye, a partir de su herencia africana y que ha permitido darle su propia vitalidad. Así que lo que se ha denominado como religiosidad popular allí adquiere una dimensión propia, trascendental y enriquecida, capaz de dar sus propios valores y de recibir los que le puedan ofrecer otros grupos. La dinámica cultural también pide apertura para ofrecer lo propio y enriquecerse con lo ajeno, pero siempre que este proceso acontezca en libertad, diálogo sincero y respeto. En el fondo, se trata de permitirle a una iglesia local que emplee en la liturgia oficial su propia cultura. En el Atrato la inculturación ha sido el eje de la evangelización, que terminó reconociéndole al pueblo que, aun en los actos religiosos más sagrados, tiene pleno derecho a emplear su propia cultura. Creemos que éste fue un buen ejemplo de interactuar, cohabitar y crecer junto con la religiosidad y espiritualidad propuesta e impulsada desde la oficialidad católica. Se trata de una experiencia real de diálogo entre espiritualidades y religiosidades en una auténtica experiencia de inculturación de la fe.



**Imagen 13.** Fiestas patronales. **Fuente:** Fotografía del autor, 2007

La misa afrocolombiana es una experiencia que se ha ido propagando por toda la geografía colombiana y ha logrado cada vez una mayor riqueza y aceptación en medio de pueblos afrodescendientes y dentro de otras culturas y de la oficialidad católica.

Es una experiencia en la que el pueblo afro expresa su relación con la trascendencia de una manera original y particular y logra dar carácter sagrado a todas sus manifestaciones y expresiones culturales, a sus proyectos de vida, a sus luchas, dificultades, sueños y esperanzas. Así, el tambor, la danza, los ritmos musicales y los cantos propios, al igual que la invocación de los ancestros, se convierten en vehículo y medio para el encuentro con Dios y para el fortalecimiento de la espiritualidad propia. Esta práctica celebrativa ha permitido al pueblo ir descubriendo un nuevo rostro, animar formas de expresión y de encuentro con lo sagrado y presencia de Dios a través de la oración con el cuerpo, el baile y la música: se trata de un Dios bueno, padre y madre, cercano, solidario, liberador, justo y que defiende y acepta a todos los pueblos y culturas. Un Dios que no establece diferencias entre pueblos, entre personas, ni entre culturas.

En esta misa se presentan entre tres y cuatro danzas folclóricas. La primera, se da al comienzo de la eucaristía en lo que llaman procesión de entrada; en este momento, a través de ofrendas que presentan los bailarines, se pone de presente la realidad que vive el pueblo en relación con las múltiples problemáticas que afronta, pero también expresando sus sueños y proyectos colectivos.

De igual manera se presenta y se da gracias por las cosechas que permiten la subsistencia; estas y otras realidades se ponen de presente ante Dios y se le pide para que Él acompañe al pueblo. La segunda danza es la de la palabra de Dios, palabra que, al igual que el santo, ahora le pertenece al pueblo y por tanto es presentada en forma de danza, “la palabra danzada” y entregada al pueblo en un gesto de exaltación pero también de recuperación ya que, tradicionalmente, esta no era propiedad del pueblo sino de las jerarquías eclesiásticas. La tercera es la danza de ofertorio en el que, a través de un

baile artístico, se presentan pan, vino y frutas; por último, se suele terminar con una danza de salida, que puede ser algún baile de los tradicionales de las danzas folclóricas del Chocó, en este caso, con tonos alegres y festivos.

Las personas que no llegaron el día anterior o día de vísperas, hacen el esfuerzo para llegar aunque sea a la hora de la misa. Se trata de un momento significativo y representativo para el evento y para la comunidad porque se puede mirar la trascendencia que tiene la fiesta en el entorno social y geográfico y, por supuesto, la devoción al santo. Este es un tiempo de devoción, comunión y participación. Muchas personas llevan objetos para que los sacerdotes los bendigan y sean puestos en el altar y otros se los ponen al mismo santo.

En Tanguí la misa patronal se puede celebrar dentro o fuera del templo según las condiciones climáticas, el ambiente y la asistencia de la gente. La comunidad se reúne en el lugar y el santo preside el momento preparado para la ocasión, al igual que la gente que participa en el acto. Este día se denomina “día de los hombres” y son ellos los encargados de “organizar y preparar” a San Antonio para la misa, aunque casi siempre lo hacen las mujeres.

Todo el ambiente gira en torno al santo, a la cultura y a la vida del pueblo, por tanto, cada momento de la misa va recogiendo la vida cotidiana del pueblo y la transforma en acciones de gracias, peticiones, alabanzas y súplicas. Así, mientras el sacerdote que preside la misa patronal comparte en su reflexión u homilía algún aspecto del santo, las personas del pueblo que intervienen ventilan temas y problemáticas alusivas a su comunidad, es decir, presentan su propia cosmovisión de San Antonio y el sentido de la fiesta.

En la misa patronal del 13 de junio de 2007, frente al reclamo de un miembro de la comunidad para que estos temas sean tratados en otro espacio, Florentino Mosquera, uno de los principales líderes de la comunidad de Tanguí, responde: “La palabra de la comunidad es también palabra de Dios y si las cosas de la comunidad no se pueden tratar en la misa, entonces no tiene sentido celebrar ni la misa ni la fiesta en la comunidad”. Es una

muestra de que para un gran grupo de pobladores afrodescendientes la misa, la palabra de Dios, la religión y las fiestas en honor al santo están en función de la vida de la comunidad.

La misa transcurre en un ambiente festivo y a ella se trasladan los vivas a la fiesta, a San Antonio, a Tanguí, a las mujeres, a los hombres, a los niños, al sacerdote, al pueblo afrocolombiano, a los habitantes del Medio Atrato, entre otros. Un momento importante dentro de la misa es la entonación del himno nacional de Colombia interpretado por la chirimía en el momento de la elevación del pan y el vino.

Toda eucaristía católica tiene dos momentos sobresalientes: el de la consagración del pan y del vino y el de la comunión. En el primero, el de la consagración, se le da sacralidad a lo civil, pues mientras se hacen sonar voladores, el pueblo escucha de pie el himno nacional, tocado por la chirimía contratada para la fiesta.

En el segundo momento, el de la comunión, mientras la gente comulga, alguien del pueblo entona un “alabao”, que quiere decir, una “alabanza” a Dios o a algún santo, al que responde el pueblo en forma de coro. El alabao es un canto típico de las comunidades afrodescendientes del pacífico colombiano. El contenido de sus letras obedece a la forma de los romances castellanos antiguos, su métrica es octosílaba y en él se resumen las ceremonias sagradas o los acontecimientos sociales que vive el pueblo. Su tonada recoge aires litánicos y gregorianos de las antiguas liturgias católicas, al mismo tiempo que lleva la cadencia nostálgica del cante jondo, herencia española, todo ello envuelto en la inmensidad de la selva y del río, en los impresionantes atardeceres tropicales y en las noches de luna. Un alabao es hijo de todo esto... El hecho de ser alabador o alabadora no se improvisa, obedece a años de preparación y de entrenamiento para aprender todos los matices y sutilezas de un canto que está destinado a que llegue al alma del pueblo. Ser alabador o alabadora es una vocación. Ellos sueñan en el escenario de la fiesta, para expresar, en forma de alabao renovado, sus inquietudes, sus protestas, sus análisis de la vida del pueblo, sus logros y fracasos, sus alegrías y tristezas,

las amenazas que se sienten y los propósitos que ellas suscitan. Así es el alabao: un verdadero resumen del alma del pueblo, con sus pesadumbres y sus esperanzas. Conozcamos la letra algunos de estos alabaos, de la autoría de Graciela Quejada Córdoba:

### **Alabao a San Antonio**

Humilde y devoto Antonio  
por tus inmensos favores,  
humilde y devoto Antonio  
ruega por los pecadores.

Al devoto San Antonio  
le ofrecí una misa en Roma,  
que si me llega a valer  
Ay de oro le hago la corona.

Al devoto San Antonio  
yo se lo tengo pedido,  
que no me deje acabar  
junto de mis enemigos.

Por este niño bendito  
que está sentado en tu libro,  
te pedimos San Antonio  
que nos libres del peligro.

### **En memoria de las víctimas de la violencia**

De esta guerra colombiana  
va quedando un gran dolor  
vidas del pueblo truncadas  
sin ninguna compasión.

Estos nombres y estas listas  
Rrcogen hoy la memoria  
de todos los que han caído  
y hacen parte de la historia.

Coro

*Dios te salve María  
blanca azucena,  
peregrina del alma,  
Se va y nos deja.*

La paz no se da de nombre  
es algo que hay que palpar  
y si no existe justicia  
¿qué paz se puede esperar?

Soñemos y oremos todos  
por la paz que Cristo dio  
él nos la dio con su entrega  
y con su sangre la selló.

Coro.

Aquí reposan los nombres  
de nuestra gente caída,  
en una guerra que solo  
deja gente dolorida.

Son víctimas de injusticia,  
son memoria de martirio  
pues se trata de la sangre  
de un pueblo humilde y sencillo.

Coro.

A los muertos que en su vida  
nos dieron sabiduría,  
los declaramos ancestros,  
Lls nombramos nuestros guías.

Pidámosle a nuestro Dios  
que, al guardar esta memoria,  
luchemos para que nunca  
se reproduzca esta historia.

Coro

### **La guerra que empobrece al pueblo**

No hay plata para pagar  
la salud y educación,  
pero para comprar armas  
sacan en toda ocasión.

No les importa la suerte  
que pueda correr el pueblo,  
con tal que sus armamentos,  
ellos los comprenden primero.

Son miles de millonadas  
que gastan para la guerra,  
y no hay para hacer escuelas  
por eso nadie se esmera.

Si el gobierno sigue haciendo  
a la guerra la jugada,  
esto no termina nunca,  
la violencia no se acaba.

Cuando se trata de guerra  
el pueblo siempre la paga,  
entregando hasta su vida,  
sin tener culpa de nada.

Al gobierno no le importa  
sacarle la plata al pueblo,  
pa' comprarle dotación,  
y armamentos al ejército.

Vemos que en nuestra Colombia  
nadie aprende la lección,  
en un problema social,  
la guerra no es solución

### **Alabao al Territorio**

Como cristianos tenemos  
retos, también desafíos  
de liberar siempre al pueblo  
de quien lo tiene oprimido.

Nuestros padres territorio  
como herencia nos dejaron,  
sin embargo, año tras año  
nos lo están arrebatando.

Y hoy tenemos muchos negros  
que, en su mismísima herencia,  
son peones, casi esclavos  
de quien les quita su tierra.

Es que en nuestro territorio  
sembrábamos pa' comer,  
y hoy nos vemos humillados  
y no sabemos qué hacer.

Un tiempo tuvimos tierras,  
nos permitieron soñar,  
hoy nuestros sueños peligran,  
al faltarnos lo esencial.

Solo unidos como iglesia,  
lograremos que haya paz,  
pues la paz solo se logra,  
cuando hay justicia social.

Esperamos siga ardiendo  
la llama de la esperanza,  
¡Padre, extiéndenos tu mano,  
pues quien persevera alcanza!

Que vivamos la igualdad,  
portándonos como hermano,  
y cambiando el corazón,  
por un corazón humano.

Otro momento de solemnidad para resaltar lo constituye el final de la misa cuando se entona el himno y la marcha a San Antonio que el mismo pueblo ha compuesto y que niños, jóvenes y adultos se saben y cantan con reverencia. Santo católico, misa afro, pueblo del Atrato y símbolos nacionales se conjugan en un tiempo y escenario ritual.

Después de todo este acontecer, y antes de la bendición final, el pueblo ya comienza a manifestar sus impresiones sobre la misa y la fiesta. Generalmente, después de esta misa se oyen voces como: “Hubo fiesta de San

Antonio en Tanguí”. Se trata de una expresión profunda de sentimiento de satisfacción por la fiesta, por el santo y por la comunidad. También se dan casos en los que la gente no termina a gusto por alguna razón y se pueden escuchar frases como “esta fiesta estuvo chorría”, para decir que estuvo mala o no estuvo como otras y que por tanto no llenó las expectativas.

En resumen, la Eucaristía de la fiesta del santo recoge muchos momentos de resistencia. Ella los realimenta y los carga de esa energía positiva que le da al pueblo la convicción de que sus actos de resistencia cultural y social están bendecidos por Dios. En este sentido, podemos decir que la Eucaristía de la fiesta de San Antonio se convierte en un verdadero sacramento en el que la alegría refuerza la fe y la fe mantiene viva la presencia de un Dios que sigue caminando con el pueblo, bendiciendo sus actos de resistencia, hasta la próxima fiesta.

Luego de la misa, la gente se va concentrando por grupos espontáneos en algunos lugares del pueblo para compartir anécdotas, chistes y para hacer resonancias de la misa y de la fiesta en general. Siempre hay lugares privilegiados para estos encuentros: al frente de la capilla, en la calle principal, en las discotecas y donde nunca falla la gente, que es la casa de Juana Padilla<sup>40</sup>. Son pocas las personas de Tanguí y de los visitantes que no pasan en algún momento por esta casa; aquí siempre hay personas reunidas convocadas en forma espontánea, niños, jóvenes, adultos o todos de manera conjunta. Sin duda, es un gran referente. En esta casa se da *el milagro bíblico* de la multiplicación de los panes, pues hay comida para quien llegue.

Si bien es cierto que el templo religioso y las discotecas también son lugares de gran convocación, la diferencia con la casa de Juana Padilla radica en que esta, a pesar de tener allí su tienda, en tiempos de fiesta

---

40 Una líder de la comunidad caracterizada por su servicio y acogida a todas las personas que llegan a Tanguí y a su casa; tiene cinco hijos entre los que cuenta con un sacerdote, un abogado, un músico y maestros, pero sobre todo, cuenta con muchos hijos adoptivos.

permanece siempre de puertas abiertas e, incluso en las noches se puede empujar suavemente la puerta y luego se abrirá. Su sala grande, las tantas habitaciones y camas que tiene al igual que la acogida y actitud fraterna y solidaria de Juana hacen de ésta “la casa de todos”.

Como puede verse, la misa tiene una multiplicidad de funciones, en ella confluyen muchos aspectos de la vida personal y comunitaria. Ella se ha transformado en escenario para la resistencia, la reivindicación, la identidad y la resignificación de lo sagrado, de lo religioso y de la misma misa en cuanto ha tomado un nuevo sentido, una nueva expresión y una nueva manera de verla, sentirla y vivirla. Ahora se ha vivido desde el ser de afrodescendientes, es decir, desde una identidad propia. Aunque suele haber una mínima presencia indígena. También desde ella se ha fortalecido la conciencia de ser pueblo Afro en una perspectiva local y nacional.

Se puede afirmar que la misa ha entrado en la dinámica de lo que se ha denominado “El proceso de comunidades negras de Colombia o movimiento negro”, desde donde se están reivindicando el ser afro, la cultura, la espiritualidad propia, una cosmovisión o manera de ver, de entender y presentar la realidad, el derecho a un territorio y, por tanto, el derecho a la vida. De esta manera se da continuidad al sentido originario con el que nace la misa Afro, en un comienzo conocida como afrotrateña y ya hoy como afrocolombiana. Se podría pensar que hay aquí una expresión de lo que Zapata Olivella (2005) ha llamado sincretismo afro-católico, Herscovits etnización de la religión, Canclini hibridación o Wade religión negra.

Sin duda, esta celebración se ha convertido en un elemento muy importante para la comunidad porque en los últimos años ha vivido en medio del conflicto armado. Además del sentido religioso, darle sentido cultural, de identidad, resistencia y reivindicación ha sido muy significativo.

La resistencia a no perder lo propio tiene que ver con los valores culturales y espirituales, con el ser afro, con la historia, el territorio, donde está la posibilidad de seguir siendo pueblo, la autonomía y la libertad usurpados por los actores del conflicto armado.

En esta misa se resignifica y reivindica la fiesta, lo que permite que se siga celebrando a pesar de la guerra y de tantas otras adversidades. Una síntesis sobre el sentido de esta misa podríamos encontrarla en las siguientes palabras de Gonzalo De la Torre:

En la Eucaristía Afroatrateña, se presentan las partes oficiales de la tradicional Eucaristía Católica. Se trata de ritmos compuestos por un maestro de escuela, y hoy recreados con acompañamiento de chirimía. Sus ritmos son alegres y sus contenidos están llenos de esperanza, pues se trata de una Eucaristía que nació en la década de los 80, cuando surgió la Organización Campesina Negra más numerosa de Colombia, conocida hoy como Cocomacia. Desde entonces, esta Eucaristía ha sido fiel compañera de la organización y de los poblados que constituyen los comités locales de la misma. Vale la pena conservarla como recuerdo histórico de una fe que se comprometió con la vida del pueblo<sup>41</sup>.

### *3.3.2.3. La procesión con el santo patrono*

Usualmente las procesiones se hacen en las horas de la tarde, según se acuerde en el día de las vísperas, que es cuando se toman las últimas decisiones sobre la programación. Como todos los actos que hacen parte de la fiesta, comienza con la ambientación de la chirimía y los voladores en una reafirmación del carácter festivo que ahora vive el pueblo y que, junto con el baile, disponen a los fiesteros para dar inicio a la procesión. Por la alegría y el ambiente que se vive pareciera todo dispuesto para un bunde callejero, pero no, se trata de la procesión con el santo.

La imagen de San Antonio es acompañada de otras imágenes como la Virgen del Carmen, la Inmaculada y el Divino Niño, cada una con una función especial dentro de la religiosidad del pueblo.

---

41 Tomado del CD “La misa Afroatrateña, un canto a la vida”, presentación hecha por el P. Gonzalo De la Torre.

Aunque se propone un orden para la procesión siempre se rompe. La fiesta popular es una interrupción al guión oficial. Así, el acto se ordena de la siguiente manera:

Primero, la cruz que representa la misma presencia de Cristo y es signo de protección; la cruz va abriendo el paso para que siga el santo y los feligreses. Esta es asumida como signo de la catolicidad de la comunidad y, desde luego, es la presencia de Cristo que acompaña al pueblo y que va delante protegiendo a la comunidad. En segundo lugar, los santos, razón de ser de la procesión y de la fiesta, por tanto, sobre ellos van puestas todas las miradas y son el centro de la procesión. Todos quieren que la procesión llegue hasta sus casas para que el santo los bendiga. Como tercero, el sacerdote y el coro acompañados de quienes ayudan en la animación de la procesión. En cuarto lugar, la chirimía que pone la nota musical propia de la fiesta y de la tradición chocoana. En quinto lugar va el pueblo que es quien pone la nota devocional, cultural y festiva a través de las velas, cruces, cantos, hábitos o vestidos que indican que se cumple un compromiso con el santo, entre otros símbolos. La procesión se califica de buena, mala o regular, según la cantidad de personas que congregate y el entusiasmo que se le ponga.

Como se puede ver, la procesión está cargada de símbolos, que si antes hacían parte de una tradición católica y comunitaria simplemente ahora, en un contexto de guerra, adquieren nuevos sentidos y significaciones. De manera que, mientras algunas personas que llegan, incluidas las que hacen parte de los actores armados, piensan que se trata de una procesión más, para la comunidad la procesión se constituye en un acto simbólico de protección, bendición, purificación, limpieza y defensa contra la misma guerra.

Todos los símbolos, las reflexiones, las estaciones, los mensajes y la presencia de los santos, del sacerdote y de la gente de la comunidad, apuntan hacia allá. Por eso, en el período de 1997 a 2008, durante las procesiones siempre han salido reflexiones como:

Pedimos a San Antonio por los niños y los jóvenes para que no se involucren en el conflicto armado. Pedimos a San Antonio y a la Virgen del Carmen

para que nos libren de la guerra. Pedimos a San Antonio para que nos ayude a defender nuestro territorio. Pedimos a San Antonio y a la Virgen para que aleje de nuestro territorio y de la comunidad a los actores armados.

También podría decirse que la procesión tiene un carácter exorcizador; en Tanguí, en donde los actores del conflicto armado permanecían a lo largo y ancho del pueblo y que en ambos extremos pusieron bases militares, cuando el conflicto tuvo su época de mayor agudización (años 1997 – 2006) la procesión debía llevarse a estos lugares puesto que, con la visita del santo, se trataba de contrarrestar dichas presencias y se convertía en una acción rehabilitadora, legitimadora y protectora del lugar, en lo que podría denominarse una *disputa territorial por la vía de lo religioso*.

La mayoría de las personas llevan su vela encendida. Según la tradición de la gente, al santo hay que alumbrarlo, además, las velas que se encienden a los santos quedan siendo velas sagradas que se pueden utilizar en ocasiones diversas, según las creencias populares que incluyen tempestades, bautizo de niños en las casas y otros ritos y creencias particulares. La vela también da carácter ceremonial, de recogimiento y respeto a la procesión, por eso, cuando la procesión llega de nuevo al templo algunas personas van y dejan la vela en la iglesia y otros las apagan para guardarlas porque se entra en un nuevo escenario, un nuevo momento que, aunque también hace parte de la procesión, ahora toma otras connotaciones.

El santo se carga a hombros y los hombres cargan a San Antonio y las mujeres a la Virgen del Carmen; los niños cargan al Divino Niño y muestran una distinción de género y de cronologías. Es decir, tanto hombres como mujeres y niños tienen espacios, momentos y actividades en los que constantemente se da su propia reafirmación.

Se trata de una reafirmación de la identidad de hombres, mujeres y niños que, aunque pareciera excluyente, se trata, ante todo, de una definición de roles, responsabilidades y compromisos. También, en muchas ocasiones, hay personas que lo asumen como una manda o paga de un compromiso establecido con el santo.

Así, el recorrido por las calles principales del poblado que ha transcurrido entre oraciones, rezos, música sagrada, cantos de ritmos lentos, alabaos, vivas alusivas a la fiesta, cuando se llega al atrio de la iglesia se torna en una auténtica fiesta: voladores y toda clase de pólvora se hacen escuchar y se mezclan la gente con los santos entre humo y olores, puesto que se escucha y se canta el bunde; se ha pasado al baile, al pase o filigrana con el cuerpo, al trago y al goce. Este ambiente contagia a niños, jóvenes y adultos, contagia a los visitantes, al sacerdote y a los santos. Es un momento fuerte, de adrenalina y vitalidad.

En este contexto, el baile pierde toda connotación negativa, sospechosa, moralista y adquiere un gran sentido lúdico, recreativo, integrador, festivo y religioso. En términos de Ortiz (1993), se estaría hablando de la forma como el pueblo autonombra sus espacios festivos: la rumba sacra, el relajo con orden. Es decir, el pueblo ha logrado tener la capacidad de dar sentido a su vida festiva.

A partir de lo que ocurre en este escenario de misas, rituales y procesiones, se puede concluir que el santo y su fiesta patronal, como elemento movilizador y cohesionador de la comunidad, se han convertido en una manera de enfrentar y combatir la guerra por la vía simbólica de lo cultural y lo religioso; es el desquite a la situación agobiante que vive la comunidad y la región por el conflicto armado, es una respuesta colectiva y creativa a la guerra y a la crisis social.

### 3.3.3. Día tercero: 14 de junio

Este día se vive con menor intensidad hasta que llega la noche y se encuentra el baile de chirimía, baile de pellejo o baile de fiesteros, como también se le llama.

Al igual que los otros días, se comienza con el despertar de la mañana hacia las 5 a.m., luego a las 9 o 10 de la mañana se celebra la Eucaristía, tras la cual se hacen los bautismos, a las 12 se da el pasacalle (que es un recorrido



**Imagen 14.** Procesión con gran participación de las mujeres. **Fuente:** Aurora Bailón, 2017

por todo el pueblo acompañado de la chirimía, sin las imágenes de los santos) y en la tarde la procesión con la imagen de la Virgen del Carmen que ocupa el lugar central, luego San Antonio, la Inmaculada y el Divino Niño.

Las mujeres son las responsables de poner el toque festivo a este día, así como los hombres al día 13 o día de San Antonio. Ellas son las que se ocupan de todo.

Tanto en este día como el 13, también se realizan algunas actividades recreativas y culturales como deporte, danzas folclóricas, concursos, juegos y rondas infantiles, entre otros. De todos modos, lo que ocupa la atención durante este día es el baile de chirimía que se realizará durante la noche.

Con “el bautismo de agua” que tradicionalmente se realiza en las casas antes del bautismo de óleo que se hace en la iglesia, el cual, de acuerdo con Werner (2000), se constituye como un claro ejemplo de la resignificación de la herencia colonial en materia religiosa. Pues bien, los símbolos principales

que aparecen en este sacramento de la religiosidad popular afroatrataña son: velas, agua bendita, plato, Credo (que se repite tres veces), crucifijo, oración del Padre Nuestro, padrinos, ahijados, testigos y padres.

Aunque es un hecho para explorar, se trata de una experiencia paralela a la oficialidad en cuanto que, en la mayoría de los casos, el niño no se bautiza en la iglesia hasta tanto no se haya bautizado primero en la casa con agua, allá donde el protagonista del rito no es el sacerdote sino los padrinos, el ahijado y los otros símbolos cumplen otras funciones y significados. Por ejemplo, aquí no es el sacerdote quien pregunta si el niño quiere ser cristiano sino los padrinos y los padres responden diciendo: “Sí quiere ser cristiano”; la preparación no es el resultado de un cursillo sino del testimonio de vida, del respeto, la prudencia y la responsabilidad mostrada durante la vida cotidiana.

El rezo del Credo tres veces coincide con otras prácticas de la devoción popular que cree que no es bueno usar para las cosas importantes números pares, por eso se acostumbra a persignarse tres veces antes de levantarse de la cama o al acostarse, golpearse tres veces agua en la cabeza antes de bañarse, entre otras creencias. Losonczy (2006), por su parte, llama a este rito “bautismo de nombre”, al que considera como el surgimiento de su segunda alma, el “alma sombra”, llamada también el “ángel guardián”. Todo esto acontece en la fiesta y enriquece lo que aquí he denominado “nuevas formas de lo religioso”.

### *3.3.3.1 El baile de chirimía*

Junto con la misa patronal, el baile de chirimía es el otro gran momento esperado y soñado dentro de la fiesta. Este baile comienza hacia las 8 o 9 de la noche y puede durar hasta el amanecer y seguir de largo. Es el baile de todos y para todos, entre todos y todas; aquí no existen parejos ni parejas vedados, hay una gran mezcla en la que tanto hombres como mujeres se pueden escoger para danzar a ritmos de pasillos, jotas, contradanzas, abosao, paseos y otros aires interpretados por la chirimía.



**Imagen 15.** Imagen de la Chirimía de Tanguí. **Fuente:** Aurora Bailón

Según Bajtin (1941), en este ambiente espontáneo y familiar, los hombres pueden sacar a las mujeres y las mujeres pueden sacar a los hombres, también se sacan entre mujeres, todo es permitido, todo es normal, todos se hacen iguales, no hay diferencias, se rompen todas las desigualdades y los prejuicios sociales al estilo de un carnaval.

Así Raúl<sup>42</sup>, a pesar de sus limitaciones físicas, siempre encuentra una pareja disponible y dispuesta a bailar con él. Por el poder de convocación que tiene este baile, suele hacerse en la casa de la comunidad que tenga el salón más grande, para la ocasión, la “Casa Comunitaria”.

Hacia la una de la mañana se les brinda una comida a músicos, fiesteros e invitados, ofrecida por los organizadores de la fiesta. Este es también

---

42 Hombre viejo y enfermo que, a pesar de sus limitaciones físicas, participa activamente de todos los momentos de la fiesta.

el momento para su descanso; en algunos casos, durante este tiempo de “descanso” se pasa a hacer la animación de la fiesta con música de equipos de sonido. Este descanso puede durar aproximadamente media hora, después se reanuda el baile de chirimía hasta el amanecer, si es del caso.

Tanto la misa patronal como el baile se convierten en un espacio de reafirmación del liderazgo de los adultos, ellos y ellas tienen el mando en estos escenarios que se refuerzan, para el caso de la misa, con oraciones de petición, acción de gracias y en general desde la renovación de la fe y devoción al santo y que se seguirá transmitiendo de generación en generación como parte de la tradición religiosa y cultural del pueblo. Pero, además, nadie como los adultos para bailar un buen pasillo, una polka, una jota o una contradanza. Así, si bien niños y jóvenes van a la misa y a este baile como una forma de participación de la tradición religiosa y cultural, son los adultos los que más disfrutan, a diferencia de otros espacios de la fiesta.

Ahora adquieren sentido todos los esfuerzos y preparativos para la fiesta incluidos los estrenos, las cuotas, las actividades económicas, las peripecias del viaje, entre otros. La misa y el baile son más que una justificación. Si la trascendencia de la misa patronal es muy grande para la vida de la comunidad, la del baile es también de gran dimensión. Por eso este es otro medidor de la calidad de la fiesta y tiene una multiplicidad de funciones en la dinámica comunitaria y en la fiesta en particular.

#### 3.3.3.1.1. El baile del santo

Un elemento para destacar es baile del santo. Es preciso señalar que no se trata de cualquier baile, el santo no baila vallenato, reggaetón, salsa, merengue, al menos que se interpreten con la chirimía, porque el santo lo que baila es chirimía, que es la música autóctona de la comunidad. Esta es la música y los ritmos de la identidad musical del pueblo en cuya fiesta también participa el santo. Él ha tomado forma en la cultura del pueblo, se ha hecho afrotanguiseño por la vía del baile de chirimía y sus ritmos tradicionales. Esta identidad también es transmitida a los visitantes y al

sacerdote que acompaña la fiesta, lo cual les permite crear mayores lazos de identidad con el pueblo.

Tal como el santo del baile pasa al templo y sigue ocupando su papel de santo, igual ocurre con el sacerdote. El santo penetra en la cultura del pueblo y es penetrado por ella.

### 3.3.3.1.2. El baile: ritual y conjuro

El baile que se da en la fiesta patronal es una experiencia comunitaria en la que se celebra y comparte la vida de cada persona; todos y todas entregan en el baile parte de lo que son: fuerza, energía, entusiasmo, alegría, vitalidad; así, el baile es un derroche de entrega en esta celebración de la vida. En términos de Navarrete (1995), los africanos danzaban para expresar lo que llevaban dentro y para propiciar a los espíritus buenos y malos, convocar a las divinidades y fuerzas naturales.

Pues bien, si tomamos el ritual como un drama representado que tiene por objeto la comunicación con los espíritus u otras fuerzas naturales para conseguir un fin de tipo moral o espiritual, podemos encontrar que el baile oficial de chirimía que se da en la fiesta es un verdadero ritual en el que el cuerpo, la música, los trajes, el trago y el ambiente que se forma hacen parte del mismo. Quien participa del ritual del baile queda conjurado, atrapado, vinculado a la comunidad y participa de la cultura, la acogida, el afecto de todos, es como si se tratara de un rito de iniciación a la identidad étnica y cultural, a la vida común que lleva el pueblo.

Este ritual del baile también permite suturar las heridas causadas por la guerra y lograr que en esta experiencia prevalezca el sentido y aprecio por la vida, a pesar de los hechos de muerte que se vuelven cotidianos en un contexto de la agudización del conflicto armado.

Este hecho es propiciado por la forma en la que cada músico interpreta su instrumento con la mayor experticia, por el sentido y empeño que cada bailarín procura poner para bailar con el mejor ritmo y todos quieren bailar

para mostrar su saber sobre ritmos del Pacífico entre jota, abosao, tamborito, pasillo, levanta polvo o currulao.

En el fondo, no se trata tanto de saber bailar sino de estar en el baile que atrapa, involucra, envuelve y que es lo que permite que las penas queden conjuradas, al igual que las dificultades, los atropellos de la guerra, la dureza de la vida, las heridas; ahora la vida es ese momento y recobra nuevamente su sentido.

Es esto lo que Bajtin (1941) ha llamado La segunda vida del pueblo y hay un modo particular de existencia que es capaz de sacar al pueblo del orden existente para dar paso al triunfo de una especie de liberación transitoria más allá de la órbita de concepciones y posiciones hegemónicas, para luego abolir jerarquías, privilegios, reglas y tabúes.

El autor asume que las fiestas, en todas sus fases históricas, han estado ligadas a períodos de crisis, de trastornos, en la vida de la naturaleza, de la sociedad y del hombre. También en la comunidad de Tanguí, en los últimos años, se puede percibir este hecho toda vez que la devoción al santo y su fiesta patronal tienen la capacidad de articularse con la realidad social, económica, política y cultural para enfrentar la situación de conflicto armado que vive. En palabras de Ortiz (1993), la rumba es un fenómeno humano de muy compleja sinergia, es la exaltación básica del espíritu con todos los estímulos de la ebriedad: música, baile, canto, amor, alcohol, drama, multitud y religión.

En la comunidad de Tanguí, como si no quisiera acabar sus bailes, las mujeres han sido las que han pedido, y casi exigido, la prolongación de la fiesta, las mismas que han puesto hijos, maridos y familiares muertos en esta guerra sin sentido y han sufrido más de cerca sus consecuencias atroces y que, a su vez, han sido pilares de la resistencia de la comunidad.

A pesar del arrinconamiento generado por la guerra, la manera de restaurar muchas cosas negadas es a través de la alegría de la fiesta; en consecuencia, Navarrete (1995) afirma que los descendientes del África

siguen encontrando en la música y la danza ese elemento integrador y cohesionador de la vida: la música y la danza ocupaban en el África no sólo una gran parte del esparcimiento, especialmente de los jóvenes, sino que intervenían en los ritos y a menudo en el trabajo, es decir, eran muy pocas las acciones de la vida que podían realizarse sin el apoyo del ritmo.

Así, el baile, la música y el ritmo, han hecho parte de la vida del negro, de su religión, allí descubre el sentido de la vida, redescubre valores de alteridad, amistad, compartir, solidaridad, servicio, respeto y autoestima. No permitir que el baile conlleve a crecer en estos valores colectivos es lo que la gente comúnmente denomina “dañar el baile”; el baile se daña cuando alguien rompe la espontaneidad y crea situaciones traumáticas o problemáticas para quienes están en la fiesta y para la comunidad.

### 3.3.4. Día cuarto: 15 de junio

#### 3.3.4.1. *Bajada de banderas*

El acto central durante este día es la bajada de las banderas, que comienza normalmente hacia las 8 de la mañana; la comunidad alrededor de las banderas y animada por la chirimía, los voladores y el trago, va cerrando el ambiente festivo; seguidamente, se comienzan a bajar las banderas en forma lenta, mientras, con solemnidad y respeto, se entonan los himnos de Colombia, el Chocó y San Antonio, tal como se hiciera en la apertura de la misma. Cuando las banderas han sido totalmente bajadas explota de nuevo el bunde, el baile, la chirimía y la quema de pólvora.

La bajada de la bandera cierra la fiesta que pasó e inaugura la próxima. Las banderas son batidas por los fiesteros, entre otros, como un compromiso que se adquiere con la fiesta para seguir participando de ella con todas las responsabilidades que se exigen. Este momento se prolonga hasta que los organizadores del viaje de regreso o junta pro fiesta, hacen el llamado porque ha llegado la hora del regreso de los botes que vinieron a la fiesta.



**Imagen 16.** Bajada de bandera. **Fuente:** Fotografías de Germán Ferro, 2008

El final de la fiesta es un momento muy emotivo y está cargado de sentimientos y sensibilidades por la fiesta. La gente se despide de la fiesta y del santo, expresándose a través de gestos simbólicos como las fotografías al lado de la bandera, envueltas en ella, compartir de impresiones entre grupos de amigos, entre otros, incluso algunas personas llegan a expresar frases como: “No sabemos quiénes lleguen a la próxima fiesta, pueda ser que Dios nos tenga vivos y alentados, si estoy vivo y alentado la próxima fiesta no me la pierdo”. Se trata de un momento de gran alegría pero también de mucha nostalgia por el final de la fiesta.

De este modo, con una mezcla de sentimientos entre alegría y nostalgia se cierra la fiesta y comienza la larga espera y la aventura por una próxima.

### *3.3.4.2 La postfiesta*

Después de que pasa la fiesta la gente sigue hablando de ella, es el tiempo de informar a quienes no participaron, de compartir sentimientos, anécdotas,

posturas, entre otros. Esta etapa de la postfiesta se vive también con sentimiento y de alguna manera es el escenario que desde ya va creando el ambiente y la motivación para la participación en las siguientes festividades.

Este es también el tiempo de retomar los trabajos, de volver a las labores cotidianas, de regresar de nuevo a esa otra realidad que había sido transformada durante el tiempo de la fiesta. Ha llegado la hora de recordar que la vida, aunque pueda ser una fiesta, tiene momentos que se viven de esta forma con mayor intensidad y que ese tiempo acaba de pasar y se inaugura otro nuevo fundamentalmente de responsabilidades porque hay que prepararse, entre otras cosas, para seguir enfrentando el día a día y, en muchos casos para pagar las deudas económicas que deja la fiesta.



**Imagen 17.** Bajada de bandera. **Fuente:** Fotografía de Germán Ferro, 2008

Después de la fiesta se han activado unas sensibilidades tanto de parte de la comunidad como de los actores armados. La comunidad se ha fortalecido, se ha *purificado*, ha logrado recobrar la esperanza, el sentimiento por la fiesta y la necesidad de seguirla celebrando y ha renovado su identidad como pueblo tanguiseño; ahora ve a los actores armados como quienes amenazan esta dinámica comunitaria que les permite ser el pueblo que son: el Tanguí de San Antonio, con líderes importantes, con gran potencial y dinámica organizativa y capaz de resistir los embates del conflicto armado.

De los actores armados no es fácil captar sus sensibilidades; sin embargo, es posible ver, después de la fiesta, actitudes menos agresivas y más respetuosas frente a la comunidad, de mayor apertura hacia el diálogo y menos avasallantes. Se podría asegurar que baja la presión que ejercen sobre la comunidad aunque sea por un tiempo.

Se cierra este capítulo de la etnografía de la fiesta, pero antes es menester resaltar a dos figuras simbólicas muy importantes: el *síndico* y *las banderas*. El síndico como el principal responsable de la misma y las banderas con toda la riqueza simbólica que aportan, además de abrir y cerrar la fiesta.

### El síndico

Durante los preparativos y el desarrollo de la fiesta, la función del síndico es muy importante como su principal responsable. Se trata de una herencia de la catolicidad oficial traída de espacios laicos o civiles a la experiencia religiosa; el síndico, en sentido general, es una persona elegida por una comunidad o corporación para cuidar de sus intereses, es el fiscalizador del funcionamiento de una entidad con el fin de proteger a sus representados. Además, es un término muy conocido en las distintas ramas del derecho.

Para el caso del mundo católico de la que hacen parte las fiestas patronales, el síndico cuida de los bienes del templo, los protege, vigila y vela por su

buena conservación. También se encarga de “cantar las reuniones”<sup>43</sup> vigila los recursos del templo, por eso se encarga de las cuotas de la fiesta y de entregar los informes económicos; es un miembro más de la junta, pero con funciones muy especiales<sup>44</sup>.

Entre los principales síndicos de Tanguí aparecen Leopoldo Gamboa, Daniel Córdoba, Ana Tomasa Mosquera, Senén Chaverra y Arciliana Rodríguez, que es la síndica en la actualidad y quien atribuye su encargo a una revelación del santo. Veamos el relato:

Hace aproximadamente 17 años la fiesta sufrió una crisis y durante 2 años solamente se hicieron las misas, pero sin chirimía; todavía no habían llegado ni los paracos ni la guerrilla, entonces al año siguiente, la señora Enriqueta Córdoba, de 76 años, tuvo una revelación – estaba entre dormía y despierta- y se le apareció la Virgen del Carmen y le dijo: “Dígale a Arciliana que San Antonio le pide no eche para atrás, que siga animando la fiesta porque si la fiesta se deja caer, él se va y no vuelve más y van a ver cosas en Tanguí que nunca en la vida habían visto. Creemos que esa presencia de guerrilla y paramilitares era parte del anuncio de San Antonio. La fiesta se siguió haciendo y no sabemos por qué nos alcanzó a tocar eso. (Arciliana Rodríguez Córdoba, Quibdó, noviembre de 2008)

En la frase, “Dígale a Arciliana que San Antonio le pide no eche para atrás, que siga animando la fiesta porque si la fiesta se deja caer, él se va y no vuelve más y van a ver cosas en Tanguí que nunca en la vida habían visto”, queda claro que San Antonio y la fiesta patronal son un elemento definitivo

---

43 Consiste en salir de casa en casa a invitar a la gente de la comunidad a la reunión para fijar las cuotas de la fiesta. El síndico puede buscar a otras personas que le ayuden en esta labor.

44 Funcionalidad atribuida y asumida de manera tradicional por las comunidades atrateñas que celebran fiestas patronales.

a la hora de enfrentar el conflicto armado en la comunidad, y no porque ella lo haya decidido, sino por decisión del mismo santo. Puede observarse, además, una *conciencia* de un santo que tiene la capacidad de intervenir en la dinámica social del pueblo, que exige la fiesta como la razón de su presencia en la comunidad y que, con su intervención, la agudización del conflicto armado que se da a partir de 1996, va a encontrar una fiesta más fortalecida porque será su elemento más importante a la hora de disminuir el impacto de la guerra y enfrentarla como protección a la comunidad. Queda pues en evidencia que se trata de una resistencia festiva, cultural y espiritual. El santo, por iniciativa suya, ha dado el giro tanto a la fiesta como a su presencia en el pueblo, él mismo se ha resignificado y ha resignificado la fiesta, ahora son aliados de la comunidad para resistir frente al conflicto como pueblo, cultura y grupo étnico.

Ahora, la fiesta hay que celebrarla por mandato del santo. En este contexto, la fiesta no es simplemente una diversión para la comunidad sino que es, además, la forma en la que el santo mantiene su presencia activa y comprometida con la misma, es la mediación entre lo sagrado que es Dios y lo “profano” que vendría a ser el pueblo; pero en esta nueva resignificación de lo religioso, del santo y de la fiesta, el santo ha tomado partida por la defensa de la vida del pueblo y ha unido a pueblo, fiesta y santo; así lo que antes se podía dividir en sacro y profano ahora hace parte de una sola realidad, de un mismo y único ritual: la resistencia festiva en una clara y decidida opción por la vida.

La síndica, por su parte, cumple una función de mediación entre el santo y el pueblo, ella se compromete con la fiesta a nombre del santo y responde al santo a nombre de todo el pueblo para reafirmar el papel protagónico, representativo y decisivo que tienen los síndicos dentro de la fiesta y de la comunidad.





## 4. La fiesta: empoderamiento étnico, religioso y cultural

### 4.1. Caminos de identidad

“¿Cómo puede una mayoría blanca decir si nosotros somos una tribu? Nosotros sabemos quiénes somos”<sup>45</sup>.

(Clifford Geertz)

Se apela a Clifford (1998) para comenzar este capítulo y reforzar la afirmación de que en la fiesta patronal de Tanguí está en juego una identidad como pueblo: Tanguí es resistencia civil, organización comunitaria, liderazgo por la mediación de San Antonio.

Esta es su identidad y esto es lo que ellos, a través de la fiesta patronal, terminan comunicando y potenciando. Véase cómo se está vigorizando este proceso en torno a la fiesta.

#### 4.1.1. Identidad étnico - cultural

La fiesta de Tanguí permite poner una vez más la mirada sobre las construcciones colectivas de identidades étnicas, culturales, territoriales y religiosas, como una causa que puede tener múltiples caminos o vías.

Para el caso de Tanguí, esta vía ha sido la devoción al santo y sus fiestas patronales. Camino que podría parecer insospechado toda vez que en algunos casos se ha presentado un antagonismo entre la experiencia

---

45 Geertz, Clifford. Identidad en Mashpee.

religiosa (como algo alienante) y el desarrollo social. Desde luego hubo una práctica evangelizadora ligada a la experiencia colonizadora, como lo ha expresado Agudelo (2005) cuando afirma que en el Pacífico colombiano el acompañamiento de misiones de religiosos, especialmente jesuitas y franciscanos, fue un factor fundamental de la pacificación frente a la fuerte resistencia indígena que había retrasado tanto la penetración de los colonizadores.

Con esto cabe la pregunta: ¿Qué es lo que ha permitido que en Tanguí la devoción al santo patrono y sus fiestas patronales se hayan transformado en escenarios de resistencia, de construcción de identidades y de resignificación de lo religioso? Pues el pueblo ha articulado sus prácticas culturales, organizativas, identitarias y étnico-territoriales con el hecho religioso tomando él mismo su control y lo que gira alrededor del mismo.

Hablar de misa afrocolombiana, por ejemplo, ya es un aspecto significativo en la construcción del sentido de identidad en cuanto que en medio de las creencias y ritos oficiales se puede expresar y fortalecer la espiritualidad propia y la identidad étnico-cultural a través de la música autóctona, las danzas, alabaos y todo el universo simbólico que se incorpora en ella. Esta es toda una experiencia de *bricolage* o mestizaje en el que se combinan tradiciones afro, hispanas y de producción local, toda vez que tanto los alabaos como la danza y la música tienen también elementos de tradición española y africana. De igual manera, esta identidad étnica y cultural conlleva una apuesta por lo organizativo y por la autonomía del pueblo reforzada fuertemente en la fiesta patronal en cuanto que ella misma es un ejercicio de organización comunitaria.

Con esto se reafirma el carácter dinámico de la identidad étnica, del hecho religioso y de la cultura, la cual para Figueroa (2012) puede ser entendida como un proceso permanente de producción y negociación donde cada vez se van enriqueciendo las interpretaciones de las relaciones entre individuos y los grupos en los que se encuentran inmersos.

Por ello la fiesta como expresión cultural, aparece ligada con temas tales como territorio, identidad, conflicto armado y con lo que el pueblo está

viviendo en el momento. La fiesta adquiere un sentido social y se convierte en escenario de construcción política. En este caso, los escenarios de lo sagrado son también espacios para discutir sobre la vida de las personas y de la comunidad, para la resistencia, la identidad, la paz y lo festivo.

Ahora, lo que se tiene es a una comunidad que ha hecho de sus expresiones y manifestaciones religiosas y culturales una fuerza más para legitimar y fortalecerse en sus causas de resistencia, identidad, defensa de la vida y del territorio.

#### 4.1.2. Memoria, tradición e identidad étnica y territorial

No hay fiestas patronales sin la invocación de los ancestros, de hombres y mujeres que habitaron la comunidad y el territorio, y que siguen manteniendo relaciones sagradas con quienes continúan la celebración de las festividades: todos representan la memoria y la tradición del pueblo.

En las misas patronales abundan las intenciones por los difuntos, todas las familias quieren traer a la celebración la memoria de sus muertos que siguen acompañando al pueblo y quienes, desde su categoría de ancestros, tienen la posibilidad de comunicarse con el mundo de los vivos. Ellos siguen haciendo parte de la comunidad, del territorio y de las fiestas patronales.

En este sentido, la fiesta es también memoria que, en términos de Jelin (2002), tiene un papel altamente significativo como mecanismo cultural para fortalecer el sentido de pertenencia a grupos o comunidades y que, en el caso de grupos oprimidos, silenciados y discriminados, la referencia a un pasado común permite construir sentimientos de autovaloración y mayor confianza en uno mismo y en el grupo.

La fiesta es un elemento cohesionador que ayuda a mantener la unidad entre el pasado como tradición y memoria, el presente como el ahora que permite revisar ese pasado sin anclarse en él sino para articularlo al futuro como proyección, exigencia y compromiso. De modo que en la fiesta, como

ejercicio de recreación de la memoria y la tradición, se sigue construyendo y recreando la misma vida del pueblo al lado de su identidad étnica, religiosa y cultural.

Dice Canclini (2005) que la preservación pura de las tradiciones no es siempre el mejor recurso popular para reproducirse y reelaborar su situación. Justo, para el caso de estas fiestas patronales, podemos observar que el discurso y las prácticas no apuntan a la preservación pura de las tradiciones sino que estas, por ser reinterpretadas y resignificadas, se convierten en una herramienta política y cultural para la resistencia civil. Son tradiciones las fiestas, las creencias, los ritos, los roles que se dan dentro de la fiesta, entre otros, y es desde aquí donde se está enfrentando la situación de conflicto armado que vive el pueblo.

Entre los pueblos afrodescendientes el territorio es también memoria y tradición, por tanto hay una relación sentimental y afectiva entre ellos y el territorio que se puede percibir cuando la gente llega al territorio de la fiesta. Hoffmann (2002) asume que el territorio es ante todo un espacio de identidad, y si se prefiere, de identificación, es decir, se trata de un lazo antes que una frontera.

Para las comunidades negras, el territorio constituye parte de su vida y de su cultura. Del territorio hacen parte los saberes, las creencias y se recrean prácticas tradicionales. Por tanto, perder la tierra se traduce en una amenaza contra la vida, la cultura y la identidad.

En este mismo orden de ideas, Hoffmann (1999) interpreta la territorialidad más allá del “territorio”; se trata de unas prácticas y representaciones que tienden al reconocimiento y la apropiación de un espacio.

## 4.2. Fiesta y santo: caminos de resistencia para el pueblo

*En esta comunidad de Tanguí nos quedamos hasta nueva orden, hasta que San Antonio no nos ordene, de aquí no nos vamos*<sup>46</sup>

### 4.2.1. Lo socioreligioso: generador de resistencia

La resistencia tanguienseña, frente a la situación de conflicto armado que ha vivido el pueblo y frente a la amenaza y muerte de algunos de sus líderes, no sería fácil entenderla e interpretarla al margen de la devoción y la fiesta que se celebran en honor a San Antonio de Padua, en donde el santo les permite *resistir hasta nueva orden* y en donde la resistencia aparece como un mandato del santo.

Podría decirse que toda la fiesta es en sí misma un ejercicio y una práctica de resistencia colectiva; el santo mismo resiste si hay fiesta, así queda constancia en la frase: “si la fiesta se deja caer, él se va y no vuelve más”.

El santo y su fiesta están en el corazón de la resistencia. Así, el tejido social destruido por la guerra ahora es reconstruido en y por la fiesta, la cual da la posibilidad de restaurar la esperanza, los sueños y la misma vida permanentemente amenazada para hacer de la fiesta, la religión y la cultura un escenario de carácter político en favor del ejercicio de su resistencia.

Es importante tener en cuenta que otros pueblos también han invocado argumentos religiosos para dar sentido a su resistencia. Spiller (2002), por ejemplo, encuentra en la experiencia del pueblo afrobrasileño un caso similar. A mediados del siglo XIX en el municipio de Castro, Estado de Paraná,

---

46 Palabras de Antonia y su hermana en entrevista realizada por Camilo Corredor y Camila Reyes, estudiantes de la Universidad de los Andes, en el marco de la fiesta de San Antonio de Padua en Tanguí, el 13 de junio de 2007.

en una hacienda de la orden religiosa de los carmelitas denominada Capao Alto, la tercera generación de familias de esclavos (en total cerca de 240 personas) se rebeló al saber que había sido arrendada por los carmelitas a un propietario cafetero de Campiñas, en el Estado de Sao Paulo.

Se rehusaron a ir a trabajar en una de las regiones de mayor explotación esclavista del país en esa época. Plantearon argumentos religiosos para explicar la resistencia: no se irían a la temida zona cafetera mientras no recibieran la orden directamente de Nuestra Señora del Carmen, “de quien solo eran esclavos”.

Dice Spiller que, aunque gran parte de los esclavos no se pudo librar del “arrendamiento” al hacendado de Campiñas durante más de 20 años, los significados políticos y espirituales de aquella obediencia negativa – no servir a ningún señor o señora que no fuese la propia santa – quedaron en sus almas y en sus cuerpos. Concluye reconociendo que hay evidencia de que muchos de ellos logran huir o adquirir la libertad y volvieron a sus tierras de Castro.

Experiencias como estas demuestran el carácter social y político del hecho religioso y las múltiples posibilidades de aproximación y articulación con las actividades de lucha y resistencia de grupos y pueblos.

Son escenarios que reafirman una visión más holística tanto de los seres humanos como de la realidad social que trasciende las dicotomías comunes entre aspectos como lo sagrado – profano, lo bueno – malo, el cuerpo – alma, entre otros. Aquí lo religioso es símbolo de unidad, lucha y resistencia; de este modo, mientras para algunas expresiones religiosas la religión se instrumentaliza para los antagonismos, polarizaciones, radicalismos y pacificación, en esta experiencia de religiosidad popular ocurre lo contrario.

Esta experiencia religiosa se ha convertido en respuesta a una realidad muy concreta como lo es el conflicto armado que vive la región, en la que es claro que para resistir es muy importante la presencia del santo y sus fiestas patronales.

Estos ejercicios de resistencia religiosa y cultural también discurren por la vía de la organización comunitaria para romper otra frontera más como lo es la experiencia religiosa y la organización social del pueblo, pues al nacer la ACIA en el seno de la Iglesia chocoana, ésta toma el rostro de la Iglesia y la Iglesia asume ese nuevo rostro del pueblo, juntos construyen un discurso y unas prácticas organizativas de resistencia civil.

Valga decir que hoy, seis años después de la masacre de Bojayá, ocurrida el 2 de mayo de 2002, tanto la Iglesia local como Cocomacia reconocen que esta experiencia, a pesar de los daños irreparables que dejó en la vida de los pobladores medio atrateños y en el territorio chocoano en general, hizo que se fortalecieran las estrategias de resistencia de la población civil.

Por un lado, el pueblo entendió y, en algunos casos, hizo entender a universitarios que venían con la intención de hacer apoyo psicosocial desde una perspectiva academicista que, en la historia del pueblo afrocolombiano, ha sido la cultura, en sus diversas expresiones como la oralidad, la música, el canto, la memoria colectiva, sus fiestas, sus tambores, sus ritmos, sus formas tradicionales de organización, su religión, las que les han ayudado a sus prácticas de resistencia y resiliencia, así como a recomponer la vida permanentemente fracturada por la exclusión social, mecanismo que tiene que seguir siendo importante para enfrentar los traumas generados por el conflicto armado<sup>47</sup>. De otra parte, se reafirmó que ni al Gobierno nacional ni a los actores armados, llámese legales o ilegales, les interesa la suerte de la gente y que los únicos dolientes son ellos mismos, la iglesia que históricamente ha estado con ellos y sus organizaciones sociales.

---

47 Documento Programa étnico territorial y ambiental de desarrollo propio y sostenible de Cocomacia “Implementando y generando articulaciones, posicionamiento e incidencia en el desarrollo y bienestar de las comunidades del medio Atrato, Chocó y Antioquia”. Este programa ha sido financiado por Ecofondo, dio inicios durante el segundo semestre de 2008 y tuvo prevista una duración para tres años.

Lo anterior potenció un discurso y unas prácticas sobre la resistencia que han ayudado al pueblo a que se prepare para resistir según una manera propia de concebir y ejercer la resistencia. Por consiguiente, desde el enfoque de Cocomacia<sup>48</sup> y de las comunidades que representa, la resistencia no es solamente capacidad de *aguantar*, es, ante todo, tener condiciones de vida para enfrentar las situaciones adversas, es tener razones y fuerzas suficientes para defender la vida, la tierra y la comunidad, tener sentido comunitario, tener identidad étnica y territorial, claridad frente a lo que está pasando como un compromiso colectivo. De ocurrir lo contrario, esta resistencia no sería alternativa para el cambio.

#### 4.2.2. Desplazamiento forzado: una acción creativa de resistencia como reclamación social

En Colombia el desplazamiento forzado, como acción de reclamación social, no es completamente nuevo, ya que generalmente estas experiencias han terminado con unas exigencias al Estado, bien para que las personas puedan retornar a sus lugares de origen o bien para sobrevivir en las grandes ciudades o centros urbanos.

Tradicionalmente, los pueblos desplazados llegan a estos centros para huir del conflicto armado y como una forma de proteger la vida que ha quedado o podría quedar en medio del fuego de los actores armados en conflicto; se

---

48 Documento Línea base, programa de desarrollo integral del medio Atrato colombiano, financiado por Manos Unidas, la Comunidad Autónoma de Madrid y el Ayuntamiento de Madrid. Su objetivo principal es ejercer control territorial, definir y ejercer planes de vida y etnodesarrollo, reafirmación de la identidad cultural y ejercer capacidad de interlocución ante las instancias públicas. Este programa inició en 2008 y tuvo una duración inicial de tres años.



**Imagen 18.** Experiencia de retorno después de la movilización. **Fuente:** Fotografía del autor, 2008

trata de una situación de alta vulnerabilidad en la que desplazarse resulta un mecanismo de defensa y protección de la vida.

Para el caso de Tanguí, desplazarse no implica únicamente una huida en busca de supervivencia, se trata, más bien, de un conjunto de acciones externas e internas que desembocan en una movilización colectiva para reclamar unos derechos sociales que han sido vulnerados.

Este va a ser un tipo de reclamación que *reivindica* el derecho a la vida, a la paz, a la educación, a la salud, al territorio, entre otros. En este sentido, la lucha que se libra es ante todo por la conquista y reconocimiento de unos derechos dentro del territorio.

No es simplemente un mecanismo de defensa de la vida amenazada por el fuego cruzado; en este caso se va a defender la vida, pero entendiendo que no la amenaza solo el fuego cruzado sino también la inseguridad social (carencia de condiciones básicas para una vida digna), la invisibilidad, la exclusión social, proyectos hegemónicos que están detrás del conflicto armado y algunas políticas de Estado que van en detrimento de la estabilidad de las comunidades que habitan el territorio colectivo.

#### *4.2.2.1. Antecedentes*

Los hechos que anteceden la experiencia de Tanguí son: asesinato de líderes, secuestros, amenazas y situación histórica de inseguridad social, representada en la falta de educadores (muy pocas veces se tienen los educadores necesarios y el tiempo suficiente para que realicen con eficiencia su labor educativa).

Los últimos educadores, en su mayoría, han estado con nombramiento provisional<sup>49</sup>. La situación de la salud no es distinta, Sol María Mosquera Valencia, la última promotora nombrada hace aproximadamente 10 años, dejó el cargo, tiempo a partir del cual la comunidad ha quedado sin enfermeras y sin promotoras.

De esta manera se trata de una comunidad en resistencia pero acorralada por la guerra y la falta de responsabilidad social de los gobiernos locales y departamentales.

A propósito de los últimos acontecimientos de secuestros, la comunidad toma la decisión de desplazarse a la ciudad de Quibdó, no para convertirse en unos desplazados más sino para visibilizar su resistencia y reclamar tanto de las instituciones del Estado como de parte de los actores del conflicto armado, el respeto a sus derechos individuales y colectivos.

---

49 Información suministrada por el representante legal de la comunidad y otros líderes. Enero de 2008.

#### 4.2.2.2. *Los hechos*

El 11 de noviembre de 2007 la comunidad de Tanguí, acompañada por pobladores de Paina, vereda del corregimiento de Tanguí, sale en calidad de “desplazada” para la ciudad de Quibdó. No se trata de un desplazamiento pasivo, destinado al lamento y al lloro. Es un desplazamiento activo, porque se van a la capital del Departamento a reclamar, a protestar, a visibilizar el drama que está viviendo la comunidad y a hacer una denuncia pública contra los actores del conflicto armado y contra el mismo Estado.

Un hecho muy importante en esta acción de reclamación colectiva lo constituye la marcha del 20 de noviembre realizada en Quibdó, en la que participaron más de 1.000 personas entre niños, jóvenes y adultos y que despertó la admiración, solidaridad y apoyo de la ciudadanía quibdoseña y logró que por primera vez una comunidad “desplazada” convoque, vincule y sensibilice a toda una población urbana, a esa misma que antes la ha estigmatizado, ignorado, despreciado y excluido. De igual forma, congrega a medios de comunicación social como prensa, radio y televisión local, regional y nacional.

Otro hecho significativo lo constituye la situación previa a la movilización en la que mucha gente aceptó ir a Quibdó porque se dijo que se trataba de una estrategia para crear un precedente y que solo sería por unos pocos días. El señor Miguel Mena, de 70 años aproximadamente, prefirió quedarse en la comunidad. Este convencimiento y actitud de resistencia, en gran medida, hizo presión que obligó a líderes y entidades del gobierno a agilizar el pronto retorno.

La experiencia de Tanguí aporta nuevos sentidos y connotaciones políticas y sociales en la situación de desplazamiento que aún viven muchos pueblos: de la estigmatización a que son sometidas las personas que han sido desplazadas (mendigos y excluidos que engrosan los cordones de miseria de los centros urbanos) y se pasa a ser vista como luchadora social, comunidad organizada y con un liderazgo que le da capacidad de incidir en toda la sociedad. La comunidad de Tanguí ni siquiera se dio el lujo de

interrumpir las clases: en el desplazamiento todos supieron responder con altura, convirtiendo este hecho en una nueva forma de expresar la resistencia.

De la estrategia del Estado y de los grupos armados de utilizar el desplazamiento forzado como un medio para el desalojo y la expropiación del territorio, se pasa a una nueva forma de defensa y apropiación del mismo basado en una mayor seguridad a través del mejoramiento de las condiciones de salud y educación, entre otros servicios públicos, así como la mirada nacional e internacional que ayuda a disminuir la presión ejercida por los actores de la guerra sobre la población civil, implicando además una mayor presencia y estabilidad en el territorio colectivo.

Del desplazamiento como estrategia de reducción de la capacidad individual y colectiva para enfrentar la guerra y sus intereses, se pasa a potenciar un proceso de unidad y de empoderamiento colectivo.



**Imagen 19.** Procesión al Santo Patrono 13 de junio del 2008. **Fuente:** Fotografía del autor

De la incapacidad se pasa a la fortaleza; ahora esta experiencia ha fortalecido a la comunidad, a sus líderes y, ante todo, a la experiencia organizativa que los sigue posicionando en Cocomacia.

Se trata de una experiencia con un potencial político que más allá de la situación de desplazamiento se convierte en una movilización social o acción afirmativa en favor de los derechos colectivos de todo un pueblo que ha merecido ser tenido en cuenta ya no como un hecho más de desplazamiento forzoso sino de resistencia civil.

En ella se han articulado los tres pilares de la resistencia del pueblo: el liderazgo, la conciencia organizativa y la devoción al santo. Los líderes ayudan a organizar al pueblo y este responde porque tiene conciencia organizativa. San Antonio, a su vez, los va a acompañar. Así, lo que en un principio se vio como un desplazamiento masivo se convirtió en una acción colectiva de reclamación social.

Esta podría ser una experiencia piloto que permite asociar el desplazamiento forzoso más allá del conflicto armado que vive el país, sobre todo, ligado a la realidad de exclusión social que viven muchos pueblos de Colombia y que casi siempre son los que tienen que irse forzosamente y, por tanto, hacer del traslado una acción consciente de resistencia civil.

También es importante destacar la resignificación que ha habido aquí del desplazamiento, puesto que se ha convertido en una acción de resistencia: la gente se va para visibilizar y fortalecer su resistencia, para llamar la atención del gobierno central y de las autoridades locales en la defensa de la vida integral, es decir, más allá de la guerra generada por las armas.

Al ampliar la conexión del santo y de la fiesta con el hecho de “desplazarse del territorio” puede citarse la forma cómo el 11 de noviembre de 2007 el pueblo asume el compromiso de salir a Quibdó para visibilizar su problemática interna y reclamar la atención del Estado colombiano, para denunciar los atropellos de la guerra y, desde luego, hacer que se reconozca y valore su experiencia de resistencia colectiva. Lo primero que suben a las

embarcaciones son las imágenes de los santos que tienen en la comunidad: San Antonio, la Inmaculada y el Divino niño. De igual manera, el 8 de enero de 2008, día en que la comunidad retorna a su territorio, esta experiencia es presidida por los santos en cabeza de San Antonio.

Con estas imágenes se emula el recorrido o procesión que se hace durante la fiesta, de nuevo se recorre el pueblo y luego son llevadas a ocupar sus lugares tradicionales dentro del templo. Así, San Antonio preside la experiencia del desplazamiento como acción de reclamación social y el retorno como recuperación del territorio y de la vida cotidiana de la comunidad, en la que se seguirán fortaleciendo las actividades de resistencia, organización y devoción al santo. De modo que San Antonio —el santo patrono— se reafirma como el acompañante fiel e incondicional de las luchas que vive la comunidad.

Vale la pena destacar la conexión que se da entre la devoción al santo y las personas de Tanguí que han sido secuestradas y luego liberadas, todas ellas le atribuyen a éste su pronto regreso a la comunidad como una expresión de su poder “rescatador y liberador”. En las fiestas de 2008, la comunidad hizo un homenaje sentido a Juana Padilla el día 13 durante la procesión de San Antonio, allí ella agradeció al santo por su liberación, prometió no abandonar el pueblo y la gente festejó este hecho con gran alegría.

## **4.3. Caminos de espiritualidad popular**

### **4.3.1. La espiritualidad festiva: una nueva forma de lo religioso como resistencia**

Al igual que ha ocurrido con la cultura, en el caso de la espiritualidad de los afroatrateños ellos han mezclado elementos tanto de la tradición cristiana como de la africana y la indígena para dar origen a nuevos valores religiosos y espirituales para responder, fundamentalmente, a la cotidianidad de la vida. Para García Canclini (2005: 29), se trata de una hibridación, entendida

como un término de traducción entre mestizaje, sincretismo, fusión y los otros vocablos empleados para designar mezclas particulares.

Este fenómeno descrito ha permitido que la espiritualidad de estos pueblos tenga como una de sus características más importantes su sentido práctico, inmanente, dinámico y existencial, que mediante una reinterpretación y una resignificación se traducen en una espiritualidad que se enriquece y fortalece con la misma vida y con lo que en ella acontece, a lo que se puede llamar una “espiritualidad y religión para la vida”. Navarrete (1995) afirma que la religión era, y lo sigue siendo, el mayor exponente cultural en muchos pueblos africanos; impregnó y marcó las actividades de la vida del negro y reguló hasta sus actividades más profanas. En las religiones africanas se concebía que todo lo que existía en el mundo real tenía una contraparte espiritual y viceversa. Había una presencia de elementos espirituales y materiales entre los dos mundos. De su relación dinámica dependía la sobrevivencia del mundo y de los hombres.

En las fiestas patronales de San Antonio celebradas en Tanguí, en las que lo religioso y lo cultural rompen las fronteras de lo sagrado y lo profano para hacerse una realidad única en la vida del pueblo, se está redefiniendo y resignificando el hecho religioso para dar origen a unas nuevas formas de lo religioso, escenario en el que la vida se vuelve fiesta y la fiesta se convierte en una expresión de lo que acontece en la existencia cotidiana del pueblo.

En este caso se trata de una cotidianidad que transcurre en medio de la guerra. Para Bajtin (1941) lo oficial no saca al pueblo del orden existente, ni es capaz de crear esa segunda vida que posibilita la fiesta y que la convierte en espacio para la universalidad, la libertad, la igualdad y la abundancia. Agrega que las festividades siempre han tenido un contenido esencial, un sentido profundo, han expresado siempre una concepción del mundo y han estado ligadas a períodos de crisis y de trastorno en la vida, la naturaleza, la sociedad y el hombre.

Sin duda en Tanguí la religión, vivida a través de las fiestas patronales, ha logrado sacar al pueblo de la dinámica de la guerra aunque sea por un



**Imagen 20.** Celebración de la misa patronal día 13 de junio de 2008. **Fuente:** Fotografía del autor

tiempo; la fe en San Antonio, y con ello el elemento sagrado, ha permeado todas las esferas de la vida de sus pobladores haciendo del santo y de su devoción parte importante de la vida cotidiana. Se podría concluir que en las condiciones sociales en las que viven las poblaciones negras, indígenas, campesinas, pobres y marginadas, lo religioso no puede darse al margen de los sueños de paz y de cambio social.

Zapata Olivilla (2005) habla de “religiones liberadoras” en cuanto rompen la perspectiva del colonizador y se incorpora una dinámica interpretativa propia. Se trata de la jubilosa religión de la cotidianidad, de la angustia, del desempleo, de la enfermedad, de la magia, del fútbol y de la lotería.

Se está frente al hecho que el pueblo necesita encontrarle sentido a su resistencia, ahora focalizada hacia el conflicto armado, y ha encontrado en la fiesta y en la devoción al santo, símbolos de su espiritualidad, el principal elemento que la alimenta.

Pero no se trata de una espiritualidad cualquiera, no es la espiritualidad en la que prima la norma, la moral, el orden o la rectitud, no es la espiritualidad oficial, es la *espiritualidad festiva* que se vive y se alimenta desde el “desorden” del baile, de la danza, del trago, de la música, del canto, del goce y desde la que se está generando el equilibrio que la comunidad necesita para que la dureza de la realidad no acabe con la esperanza, para que la angustia de la guerra no opaque las acciones por la paz, para que la norma no se imponga sobre la libertad y para que la religión oficial no se imponga sobre la popular.

#### 4.3.2. Una espiritualidad que nace del territorio y lo retroalimenta

Existe una relación espiritual entre el pueblo negro y el territorio como parte de la vida personal y colectiva, todo lo que habita en él tiene espíritu, las plantas, los animales, las aguas y los seres humanos son místéricos y sacros. Aquí se rompe el concepto puramente material del territorio y se pasa a uno más trascendental. Como puede evidenciarse en Navarrete (1999), para quien incluso se puede hablar de *tierras encantadas*, constituidas en territorios de protección de los recursos que allí existen.

Hay que enfatizar que la disputa por el territorio entre los dueños ancestrales y los intereses del gran capital tiene unas implicaciones de tipo cultural, social, religioso y espiritual. Tendremos que decir con Rosero (2002) que frente a la relación entre desplazamiento forzado y conflicto armado es necesario hacer un balance étnico; se podría decir aún más: es necesario hacer un balance cultural para incluir también el impacto en la vida espiritual que, junto con lo étnico, ha sostenido la defensa de una territorialidad.

De la Torre Guerrero<sup>50</sup> nos hace caer en cuenta de que, a la hora de la verdad, toda espiritualidad se define por la capacidad que tenga cada persona

---

50 De la Torre Guerrero, G.M., “Con olor a Pueblo”, Medellín, Uniclairetiana, p. 147-160 (Ampliar nuestra visión del espiritual afro”).

y cada comunidad de decidirse por un modelo u otro de sociedad, en el cual prime la vivencia de la justicia o los intereses de los poderosos. Por eso, todo acto de resistencia puede convertirse en un hecho profundo de espiritualidad, ya que la resistencia y los actos que la configuran terminan siempre alimentando la capacidad de ser humano, muchas veces en contra de los intereses de quienes manejan el poder, deshumanizando a los demás. A lo largo de estas páginas hemos ido viendo cómo el pueblo afrodescendiente de Tanguí ha sabido convertir sus fiestas patronales y la cotidianidad que las acompaña, en elementos de resistencia. Esto nos prueba que espiritualidad no es otra cosa que la capacidad que tiene toda persona y todo grupo humano, de irse haciendo cada vez más humano. La fiesta es espiritual, no tanto porque lo religioso y devocional estén presentes, sino porque toda ella, aún en sus mínimos detalles, lleva capacidad de humanizar. Por eso, a medida que vivamos la fiesta de una manera más humana, saldremos de ella más espirituales, porque la espiritualidad afrodescendiente ha entendido, de una manera práctica, que espiritual es todo aquello que revela nuestra capacidad de superar la animalidad heredada, la cual gira en torno a la satisfacción de los propios instintos, olvidándose de los valores comunitarios. Al disfrutar de la fiesta humanamente, se sale de ella más llenos de espiritualidad. La fiesta, con todos sus detalles de resistencia, nos hace más humanos y, desde luego, más espirituales.

Por eso es tan importante la fiesta como articuladora de lo religioso o sagrado y lo “profano”, ella permite al pueblo avanzar en esa disputa y lucha por el territorio desde lo festivo, y a su vez es un ejercicio de recuperación y de posicionamiento en el mismo, porque allí se hace posible seguir fortaleciendo sus prácticas culturales y religiosas. Para Villa (1998) ese es el territorio para renacer en la música y la danza, para los ritos alrededor de los muertos, para establecer la red de parientes que se va dispersando en la orilla del río, darse su propia forma de gobierno y para la búsqueda por hacer de nuevo la historia.

La expresión “de aquí no nos vamos hasta que San Antonio no nos ordene”, el compromiso de Juana de no abandonar el pueblo y la postura de San Antonio “si la fiesta se deja caer, él se va y no vuelve más”, son

acontecimientos dados en el marco de las fiestas patronales que muestran que la posesión y permanencia en el territorio está vinculada con una experiencia profundamente espiritual. La permanencia en el territorio también ha encontrado sentido en la fiesta y en la devoción al santo.

#### 4.3.3. San Antonio: fiesta y paz para el pueblo

Se observa que por la vía de la devoción al santo el pueblo ha ido definiendo y construyendo su propuesta comunitaria de resistencia civil en un contexto de conflicto armado y social, que le ha permitido “resistir hasta nueva orden” de manera colectiva y que es, precisamente en la fiesta, donde todo ello se traduce en una apuesta por la paz expresada en valores contrapuestos a los que genera la guerra: la tristeza por la alegría, el llanto por la risa, el silenciamiento por la algarabía y el bullicio, el miedo por la confianza, la desesperanza por la esperanza; un contexto de muerte por un contexto de vida, un escenario de guerra por otro de paz.

No se trata solo del espectáculo de la fiesta sino de la vida de una comunidad que se rehace, se reinterpreta y se resignifica en la fiesta. Se dice entonces que si la guerra deshumaniza, es natural que los pueblos busquen sus propios caminos de humanización y, para el caso de Tanguí, el pueblo ha encontrado este camino en esa relación entre santo, pueblo, fiesta y paz, que le ha permitido ejercer una resistencia festiva en un contexto de conflicto armado.

#### 4.3.4. Dimensión política y pedagógica de lo religioso: un aporte al movimiento social afro

Como se ha podido observar, la fiesta en cuanto experiencia religiosa y cultural tiene un rostro profundamente social, clave en la estabilidad, integración y cohesión de la comunidad, y cumple una función emancipatoria, es decir, política, sustentada a través de sus contenidos de resistencia, identidad y reivindicaciones.

Estos componentes, inherentes a la fiesta, lo son también a los intereses del movimiento social afrocolombiano, que para Escobar y Pedrosa (1996) se puede definir como una fuerza o un principio de organización que se opone a los flujos y normas de la modernidad capitalista convencional. Allí se plantean cuatro principios que orientan la organización de comunidades negras: derecho a ser negro, al territorio, a la autonomía y a una visión propia del desarrollo.

Estos principios reflejan un interés por el encuentro del negro consigo mismo, con una identidad. Por tanto, resulta importante ver las fiestas desde estas nuevas perspectivas toda vez que son experiencias que se están gestando desde lo marginal, lo que es aparentemente irrelevante para el presente pero que, sin duda, está alimentando de manera considerable la organización de comunidades negras desde sus diversas expresiones.

En suma, la experiencia de la fiesta permite darle una voz histórica a esos procesos locales, teniendo en cuenta que, como lo expresa Claudia Steiner<sup>51</sup>, una cultura interpreta desde las posibilidades que tiene. Así, al dejar de lado estas expresiones organizativas es posible que el movimiento social afro no exprese suficientemente las aspiraciones culturales, políticas, económicas y sociales de las comunidades que representan. Desde el punto de vista de Laclau (1985), no hay una identidad social completamente adquirida que no esté sujeta, en mayor o menor grado, a la acción de las prácticas articulatorias. Expresiones como las fiestas patronales son también posibilidades de articulación de la identidad social y de los intereses de dicho movimiento.

Por su parte, Villa (1998) afirma que es el campesinado negro del Pacífico el que a partir de mediados de la década de los 80, comienza a crear un

---

51 Claudia Steiner, en aportes a las discusiones de clases sobre la obra *Historias nocturnas*, en el curso denominado *La cultura en la historia*. Universidad de Los Andes. Bogotá, octubre 17 de 2006.

discurso crítico sobre el tipo de ordenamiento imperante, las políticas de desarrollo y el lugar del negro en la vida nacional. Este movimiento campesino negro logra impactar en la Constitución Política de 1991 y a partir de ello generar una nueva percepción respecto a su propia identidad, lo mismo que al lugar del negro en la vida de la nación.

Para el caso de la fiesta, se trata de una labor pedagógica que, en cuanto se refiere al movimiento social, invita a tener muy en cuenta lo popular, sencillo, subalterno, olvidado y desconocido, pero que aun así constituye el fermento y la base para los grandes movimientos sociales, para las grandes obras, y que está ofreciendo nuevos caminos para acceder a la resistencia, a la construcción de identidades, a la reivindicación social y a la apropiación y defensa del territorio por la vía de lo religioso y lo cultural.

Desde una interpretación bíblico-teológica se podría hablar de la pedagogía del Reino de Jesús expresada en términos de las parábolas del grano de mostaza (Mt. 13, 31 - 33), que es la más pequeña de las semillas, pero cuando crece se hace más grande que las otras plantas del huerto; de la levadura (Mt. 13, 33), que se introduce en tres medidas de harina y al final fermenta toda la masa; del banquete (Lc. 14, 15 - 24), en el que no llegan los invitados de honor sino que terminan llegando los pobres, mancos, ciegos y cojos, en otras palabras, lo despreciable de la sociedad.

El llamado es a no dejar de observar aquellas pequeñas experiencias locales desde donde se suelen gestar los grandes cambios sociales, políticos, religiosos y culturales. Sin duda la vida de la comunidad de Tanguí, y lo que en ella acontece durante sus fiestas patronales y su devoción a San Antonio, así lo enseña.

También la fiesta patronal de la comunidad de Tanguí, con todos sus contenidos de resistencia, construcción de identidades, nuevas formas de lo religioso, reivindicación y el aporte que ofrece en conexión con el tema de reclamación social, es una forma de enseñanza de un nuevo sentido para la acción pastoral, que ofrece caminos y perspectivas a las posturas y miradas antropológicas; es un llamado a la oficialidad católica para que revise sus

posiciones sobre la religiosidad popular y a las iglesias de denominación protestantes para ver la fiesta y la devoción a los santos más allá de la adoración a una imagen.

#### 4.3.5. Reivindicación étnico-cultural y territorial

La experiencia de la comunidad de Tanguí planteada en términos de reivindicaciones, búsqueda de identidad propia y resistencia, constituye una apuesta por la visibilización y reivindicación de esas historias locales que en Colombia impulsaron y dieron origen a procesos sociales importantes como el surgimiento de la ley 70 del 93, la cual se convirtió en el símbolo de las reivindicaciones étnicas y culturales, políticas y sociales del pueblo afrodescendiente en Colombia.

Sin duda la Constitución del 91 y en particular la ley 70, fueron el paso más importante para dar inicio, de alguna manera, a un camino oficial de visibilidad y reconocimiento del pueblo afrocolombiano. Se puede hablar de un giro en la historia del pueblo afrocolombiano que, a su vez, desde Restrepo y Uribe (2012) podría aportar en lo que ellos han llamado *re-localización del proyecto antropológico* en relación con las poblaciones negras, es decir, ha posibilitado nuevas miradas y significados.

De ahí la importancia de encontrar en una población rural como la de Tanguí y sus fiestas patronales de San Antonio de Padua, esos nuevos lugares de la historia y de la cultura, que hoy se están reivindicando, alzando en voces, rompiendo fronteras y suscitando nuevas miradas y propuestas que enriquecen y aportan a la cultura y la historia local, regional y nacional.

Se trata de una comunidad pequeña que está resistiendo y desafiando la guerra de una manera creativa, y que está resignificando y reivindicando la vida de la comunidad estigmatizada y golpeada por los actores del conflicto armado. La fiesta logra adquirir una importancia relevante para la región por el carácter simbólico que le han dado al santo y a su fiesta.



**Imagen 21.** Bajada de bandera 15 de junio de 2008. **Fuente:** Fotografía del autor

Frente a estas acciones reivindicatorias del pueblo negro en relación con la situación de conflicto armado Flórez y Millán (2007) expresan que “precisamente, en el momento en el que aparece el conflicto armado en la región se ubican con más fuerzas las reivindicaciones culturales y territoriales de las comunidades étnicas en el Pacífico” (p. 25).

Entre otros ejercicios de estas prácticas ejercidas en el marco de la fiesta debe recordarse que el pueblo se reivindica como pueblo organizado, unido y con capacidad de lucha y sacrificio, y que es capaz de hacer trascender sus luchas de resistencia, defensa de la vida y del territorio hasta en ámbitos nacionales e internacionales; que ahora la cultura es también una vía para ejercer la resistencia, la defensa de la vida y el territorio, es decir, ejerce una función política; que la religión popular se reivindica como posibilidad de encontrar a un Dios y a unos santos vivos, es decir, cada vez más cercanos y comprometidos con el pueblo y con sus causas, como una religión para la vida.

El concepto de santos vivos es bien conocido en la tradición de los pueblos afrocolombianos: para el caso del Chocó, el hecho de ser vivos implica tenerle respeto, tratarles con cuidado, no engañarles porque pueden actuar, es decir, se trata también de una forma de control social para que no abusen de una imagen que aparentemente podría resultar insignificante pero que tiene un gran sentido simbólico para el pueblo.

Arciliana (la síndica) cuenta que algunos guerrilleros, paramilitares y soldados han manifestado que, en ocasiones, al entrar en el templo el santo los ha mirado mal, y han preguntado a la gente que si el santo mira así a toda la gente. Según las narraciones populares, los santos vivos tienen la capacidad de expresar gestos y sentimientos al igual que cualquier persona.

También se están resignificando:

El río Atrato, cuyo paso fue restringido por mucho tiempo por imposición de los actores del conflicto armado, durante la fiesta es recuperado para la vida de la comunidad.

El termino paz quedó desprestigiado en el Chocó y tal vez en Colombia, pues en la mayoría de las veces se habla de *pas, pas, pas*, onomatopeya del sonido de las balas de fusiles y ametralladoras. En la fiesta las balas son remplazadas por los voladores, los cuales, en el contexto de la fiesta, son signos de celebración, júbilo y paz.

De igual manera, se reivindica el valor de la vida, a pesar de los hechos de muerte que se convirtieron en parte de la vida cotidiana de estos pueblos. Ahora es la vida hecha fiesta, y la fiesta es convertida en la nueva vida de la comunidad.

El cuerpo es mediación de lo sagrado, por eso los santos también toman cuerpo y esto es muy definitivo en eso que se ha venido llamando una *religiosidad y espiritualidad práctica* como lo es la de los pueblos negros; es por eso que difícilmente se tiene la celebración de una fiesta patronal si no

se cuenta con la imagen del santo, podrán faltar otras cosas, tal vez hasta la presencia del sacerdote, menos la imagen del santo. Así en la relación con lo sagrado el cuerpo se hace definitivo. En la fiesta el cuerpo tiene su propio lenguaje y emite mensajes, es magia, encanto, arte, cultura y libertad.

En el contexto de los pueblos afrochocoanos, y posiblemente de los pueblos afrodescendientes, el cuerpo es misterio al igual que todos los seres de la naturaleza que guardan sus secretos, es memoria y huellas del África negra que todavía sigue presente desde la música de chirimía, en la que los cuerpos más que bailar actúan desde los alabaos, rezos y ritos que ponen al cuerpo en comunicación con Dios y con lo sagrado. Para Ferro Medina (2008) se trata de un cuerpo en comunicación con Dios en la que la oración es el baile; un cuerpo abierto para el contacto, para el licor, la danza, el desperdicio incesante de la música una y mil veces, para la risa, el juego, el chiste y la borrachera.

Pero el cuerpo no es solo mediación con lo sagrado, lo es también entre las relaciones sociales, identitarias, étnicas, políticas y culturales; así, quien llega a una fiesta patronal, por ejemplo, puede decir muchos discursos de respeto, aprecio, cariño e identidad con la gente, pero si no comparte con ellos desde esa cercanía de cuerpos y no baila su chirimía, no será fácilmente aceptado e identificado con el pueblo.

Vale la pena traer nuevamente a Ferro Medina, para quien esta mediación no pasa por el lenguaje letrado sino por el lenguaje del cuerpo. De este modo, la fiesta resignifica el cuerpo y le da nuevos sentidos que permiten verlo más allá de consideraciones tradicionales moralizantes que le restan su potencial político, cultural, social, espiritual, de resistencia y de liberación. Con esto cabe la pregunta: ¿Qué es lo que ha permitido que en Tanguí la devoción al santo patrono y sus fiestas patronales se hayan transformado en escenarios de resistencia, de construcción de identidades y de resignificación de lo religioso? Pues el pueblo ha articulado sus prácticas culturales, organizativas, identitarias y étnico-territoriales con el hecho religioso, el cual se ha convertido en nucleador de las dinámicas comunitarias del pueblo.

Experiencias como estas demuestran el carácter social y político del hecho religioso y las múltiples posibilidades de aproximación y articulación a los procesos de lucha y resistencia de grupos y pueblos que son importantes tener en cuenta.

En la Diócesis de Quibdó se ha ido entendiendo que no se puede pretender salvar el alma dando la espalda a las realidades que amenazan la vida de los pueblos. En un gran sector de la iglesia chocoana crece la conciencia de que se trata de una fe comprometida con la defensa de la vida.

Las resignificaciones que se dan en torno al proceso de evangelización misionera desde una experiencia de cercanía al pueblo y a su cultura están generando unas nuevas formas de ver y vivir el hecho religioso de manera insospechada: lo que antes era estigmatizado ahora hace parte del corazón de la espiritualidad y de la vida religiosa del pueblo.

También se están resignificando:

- La fiesta, con todo lo que ella pueda tener de elementos “paganos” como el baile, el cuerpo, el ruido o la bulla, la alegría, aún el licor y la música. Todo ello ahora hace parte de un ritual que lleva a una resistencia festiva colectiva.
- Lo sacro y lo santo, no como lo lejano al pueblo, a su cultura y a su cotidianidad, para que no se contamine y paganice sino como cercanía, compromiso con la vida del pueblo, con sus causas, con su cultura y con su identidad. Por eso al santo también se le baila y por tanto el sacerdote, la monja y el misionero también pueden bailar. El santo no es quien se aleja del pueblo sino quien se acerca y se compromete con el pueblo y sus causas, quien es capaz de arriesgar la propia vida por defender la vida del pueblo.
- El templo, no como el lugar solo para la misa y los rezos, ahora es también para las reuniones del pueblo, para las discusiones comunitarias, para los eventos de la comunidad y para la resistencia.

- La conciencia y la espiritualidad, no solo como práctica de devociones, sino también como capacidad de crecer en humanización, transformando las tendencias animales heredadas en nuevas posibilidades que van haciendo el conjunto humano más fraterno, solidario e igualitario.
- La práctica sacramental, no como algo cuantitativo objeto de estadísticas y con finalidad proselitista, sino como mediación de compromiso cristiano transformador de las personas y de la comunidad.
- La misma iglesia, no como ámbito de jerarquías y clericalismos que imponen sus propios modos culturales, sino como cercanía, fraternidad y compromiso que reconoce, respeta y dialoga con las verdades y la cultura del grupo humano con el que se comparte la vida y la historia.
- Al mismo Jesús de Nazaret, no solo como objeto de fe y de adoración, sino como modelo de compromiso humano, cercano a los más necesitados y haciendo una tarea permanente de inclusión de todos los socialmente excluidos.





## Conclusiones

La devoción al santo:

- De lo hegemónico a lo popular.
- Del adoctrinamiento a la resistencia.
- De la superstición a la liberación.
- De la moralidad a la ética comunitaria.
- De la catolicidad a la identidad propia

(José Óscar Córdoba Lizcano CMF).

Se debe entender que la religión católica desde el siglo IV, tiempo de Constantino el Grande, hace parte de las estructuras de los Estados y que, por lo mismo, está atada a sus intereses políticos, compensada por algunos privilegios. Por lo mismo siempre será muy difícil que esta Iglesia logre imponer una línea de valoración y respeto a las culturas minoritarias cuando los intereses del Estado y de la oficialidad eclesial van por otro camino. Sin duda alguna un cambio de perspectiva exigiría una profunda conversión.

Sin embargo esto no ha sido imposible, ya que la línea cultural deposita sus fuerzas en lo popular, y no tanto en las estructuras del Estado o en la oficialidad católica. Esta es la razón por la cual los misioneros cercanos al pueblo terminan siendo parte de él. Dichas líneas culturales están vinculadas a las actividades sencillas y escondidas del pueblo y, a veces, son temerosas de la religión popular como es el caso de Tanguí. A estas experiencias, muchas veces, ni el mismo pueblo les da el valor que en sí mismas tienen porque hacen parte de su vida ordinaria o cotidiana.

Ahora bien, que se haga resistencia civil desde la cultura no deja de ser importante y novedoso, pero lo es más cuando a ella se suma el hecho religioso, toda vez que éste llegó como parte de un proceso de expansión

colonizadora y hegemónica que no reconoció al otro, al diferente, a las culturas y espiritualidades de afros e indígenas.

Es un asunto para tener en cuenta, observar y valorar el hecho que un pueblo campesino pequeño, estigmatizado por la guerra, empobrecido, adoctrinado y excluido socialmente logre, invocando la fuerza de la organización comunitaria, la defensa del territorio y sus tradiciones religiosas manteniéndose en resistencia civil enfrenando el monstruo de la guerra.

A pesar del catolicismo que quiso enfrentar la superstición de los negros en relación con los orishas que les ayudaban en la resistencia, la devoción a los santos y sus fiestas patronales se convirtió en una nueva forma de resistir y de enfrentar los intereses que han producido el conflicto armado que se vive en la región, lo anterior desde unos principios de libertad y de autonomía como pueblo negro.

Esta experiencia tiene mucho para enseñar, pues esa “religión liberadora” de la que ha hablado Olivella (2005) y que los negros tuvieron que camuflar para que lograra sobrevivir, ahora la vive Tanguí como su forma natural de entender, sentir y expresar lo religioso. Esta es la esencia de su espiritualidad, que es expresada públicamente y en forma colectiva en la devoción a San Antonio y en sus fiestas patronales.

De otra parte, la experiencia de Tanguí en torno a la devoción a San Antonio y la celebración de sus fiestas patronales sigue mostrando el carácter práctico y creativo que tiene el pueblo afrocolombiano cuando se trata de enfrentar la realidad; en este estudio la cultura, la religión, la organización comunitaria y el liderazgo han sido los lugares desde donde se ha enfrentado el conflicto armado que se ha intensificado en la región en los últimos 12 años.

Ahora bien, si Restrepo (1999) ve en la globalización y la modernidad una razón para pensar en la redefinición de la experiencia cultural de la población

negra, en continuidad con esta perspectiva este estudio muestra que la guerra es otra de esas situaciones que están modificando las prácticas culturales de la comunidad afrocolombiana y, por tanto, se hace muy válido entrar en ese contexto donde, como se ha apreciado, se están dando resignificaciones y reivindicaciones muy importantes para la vida de los afrocolombianos.





## Referencias

- Abadía Arango, S. (1943). *Geografía económica de Colombia*. Bogotá: Contraloría General de la Nación.
- Agier, M. & Hoffman, O. (1999). Las tierras de las comunidades negras en el pacífico colombiano: interpretaciones de la ley, estrategias de los actores. *Revista de estudios regionales y urbanos*, 2, 53-76.
- Agier, M. (2002). Identidad cultural, identidad ritual: una comparación entre Brasil y Colombia. En C. Mosquera, M. Pardo & O. Hoffmann. (Eds.), *Afrodescendientes en las Américas: trayectorias sociales e identitarias: 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia* (pp. 295-312). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Agudelo, C. (2005). *Los Retos del Multiculturalismo en Colombia: políticas y poblaciones negras*. Medellín: La Carreta Editores.
- Almario, O. (2001). Tras las huellas de los renacientes. Por el laberinto de la etnicidad e identidad de los grupos negros o afrocolombianos. En M. Pardo. (Ed.), *Acción colectiva, Estado y etnicidad en el Pacífico colombiano* (pp. 15-40). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia y Colciencias.
- Arocha, J. (1992). Los Negros y La Nueva Constitución Colombiana de 1991. *América Negra, Pontificia Universidad Javeriana*, 3, 39-54.
- Bajtín, M. (1941) *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento: el contexto de François Rabelais*. Barcelona: Barral Editores.
- Barfield, T. (2000). *Diccionario de Antropología*. México: Siglo XXI Editores.
- Botero Villegas, L.F. (2005). *De negros a afro: Ley 70: poder e identidades en el pacífico sur de Colombia*. Medellín: Nuevo Milenio.
- Caicedo Licon, C. A. (2004). *Isaac Rodríguez Martínez. Servidor silencioso del pueblo afrochocoano. (Misioneros claretianos – Colombia occidental)*. Quibdó: Colección ayer y hoy en nuestra historia.
- Canclini García, N. (2005). *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Paidós.
- Castillejo Cuéllar, A. (2004). *Estudios de Asia y África entre los intersticios de las palabras: Memoria, posguerra y educación para la paz en la Sudáfrica contemporánea*. México: El Colegio de México.

- Castro Hinestroza, R. (2004). Etnia, cultura, territorio y conflicto armado en el Pacífico colombiano. En J. Arocha. (Ed.), *Utopía para los excluidos: el multiculturalismo en Asia y América Latina* (pp. 373-384). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Colecciones CES.
- Cifuentes, A. (1986). *La participación del negro en la formación de las sociedades latinoamericanas*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- Clifford, J. (1988). *The predicament of Culture*. Cambridge: Harvard University Press.
- Eid, P. (2003). The interplay between ethnicity, religion, and gender among second-generation christian and muslim arabs in montreal. *Canadian Ethnic Studies Ethniques*, 35(2), 30-60.
- Escobar, A. & Pedrosa, A. (1996). *Pacífico, ¿desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*. Bogotá: CEREC.
- Ferro Medina, G. (2004). *Geografía de lo sagrado: el culto a la Virgen de las Lajas*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Figuroa, J. A. (2012). Más allá de los fundamentalismos culturalistas. Ironía o fundamentalismo: dilemas contemporáneos de la interculturalidad. En E. Restrepo & M. V. Uribe (Eds.), *Antropologías transeúntes* (pp. 63-82). Bogotá: Instituto de Antropología e Historia.
- Flórez López, J. A. & Millán, C. (2017). *Informe sobre la calidad de vida en Colombia: derecho a la alimentación y al territorio en el pacífico colombiano*. Quibdó: Diócesis de Tumaco, Quibdó, Buenaventura y otros.
- Friedemann, N. (1969). Contextos religiosos en un área negra de Barbacoas (Nariño, Colombia). *Revista Colombiana de Folclor*, 4(10), 61-83.
- Gros, C. (2003). *Políticas de la etnicidad: Estado y modernidad*. Bogotá: ICANH.
- Hoffmann, O. (2002). Conflictos territoriales y territorialidad negra: el caso de las comunidades Afrocolombianas. En C. Mosquera, M. Pardo & O. Hoffmann. (Eds.), *Afrodendientes en las Américas: trayectorias sociales e identitarias: 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia* (pp. 351-358). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XIX Editores.
- Kottak, P. C. (2011). *Antropología cultural*. México: McGraw-Hill.
- Laclau, E. (1985). Los nuevos movimientos sociales y la pluralidad de lo social. *Latin America Studies*, 29, 7-12.

- López Rodríguez, M. (2001). *Tiempos para rezar y tiempos para trabajar: La cristianización de las comunidades muiscas durante el siglo XVI*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Losonczy, A. M. (2002). De cimarrones a colonos y contrabandistas: figuras de movilidad transfronteriza en la zona diluyera del Caribe colombiano. En C. Mosquera, M. Pardo & O. Hoffmann. (Eds.), *Afrodescendientes en las Américas: trayectorias sociales e identitarias: 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia* (pp. 215-244). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Losonczy, A. M. (2006). *La trama interétnica: Ritual, sociedad y figuras de intercambio entre los grupos negros y Emberá del Chocó*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Instituto francés de Estudios Andinos.
- Misioneros Claretianos (1934). *Bodas de plata misionales de la Congregación de Misioneros Hijos del Inmaculado Corazón de María en el Chocó, 1909-1934*. Quibdó: Manzales.
- Navarrete, M. C. (1995). *Prácticas religiosas de los negros en la colonia: Cartagena siglo XVII*. Santiago de Cali: Universidad del Valle.
- Ortíz, F. (1993). *Etnia y sociedad*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Oslender, U. (2012). Espacializando resistencia: perspectivas de espacio y lugar en la investigación de movimientos sociales. En E. Restrepo & M. V. Uribe (Eds.), *Antropologías transeúntes* (pp. 195-228). Bogotá: Instituto de Antropología e Historia.
- Pardo, M. (2001). *Acción Colectiva, Estado y Etnicidad en el Pacífico Colombiano*. Bogotá: ICANH.
- Pérez Gaviria, N. (1980) *Misioneros Claretianos en el Chocó*. Medellín: L. Vieco e Hijos Ltda.
- Restrepo, E. & Camacho, J. (1999). *De Montes, ríos y ciudades: territorios e identidades de la gente negra en Colombia*. Bogotá: Fundación Natura.
- Restrepo, E. & URIBE, M. V. (Eds.) (2012). *Antropologías transeúntes*. Bogotá: Instituto de Antropología e Historia.
- Restrepo, E. (1996). Cultura y biodiversidad. En A. Escobar. & A. Pedrosa, A. (Eds.), *Pacífico, ¿desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano* (220-241). Bogotá: CEREC.
- Restrepo, E. (2001). Imaginando comunidad negra: Etnografía de la etnización de las poblaciones negras del Pacífico sur colombiano. En M. Pardo. (Ed.), *Acción*

- colectiva, Estado y etnicidad en el Pacífico colombiano* (pp. 41-70). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia y Colciencias.
- Restrepo, E. (2004). *Teorías contemporáneas de la etnicidad*: Stuart Hall y Michel Foucault. Popayán: Universidad del Cauca.
- Restrepo, E. (2005). *Políticas de la teoría y dilemas en los estudios de las colombianas negras*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Rosero, C. (2002). Afrodescendientes y el conflicto armado en Colombia: la insistencia en lo propio como alternativa. En C. Mosquera, M. Pardo & O. Hoffmann. (Eds.), *Afrodescendientes en las Américas: trayectorias sociales e identitarias: 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia* (pp. 547-560). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Rottenberg, C. (2004). Race and ethnicity in the autobiography of David Levitsky: The performative difference. *Melus*, 29(3-4), 307-321.
- Serje, M. (2005). El revés de la nación: territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie. *Maguaré*, 19, 339-341.
- Spiller Pena, E. (2002). Derechos de la ciudadanía afrobrasileña y la lucha contra el racismo en Brasil. En C. Mosquera, M. Pardo & O. Hoffmann. (Eds.), *Afrodescendientes en las Américas: trayectorias sociales e identitarias: 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia* (pp. 511-544). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Uribe, M. V. & Restrepo, E. (1997). *Antropología en la modernidad*. Bogotá: ICANH.
- Vargas Sarmiento, P. (1999). *Construcción Territorial en el Chocó: Historias Regionales*. Bogotá: ICANH.
- Vásquez, M. (2000). *Un pueblo para un santo. El Santo Ecce Homo: libertador, fundador y legitimador del pueblo del Plan de Raspadura, Chocó* (monografía de grado para el pregrado en Antropología, Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia).
- Villa, W. (1998). Movimiento social de comunidades negras en el pacífico colombiano: la construcción de una noción de territorio y región. En J. Arocha Rodríguez (Ed.), *Geografía humana de Colombia: los afrocolombianos. Tomo VI* (pp. 435-448). Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- Wade, P. (1997). *Gente negra nación mestiza: dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Bogotá: Uniandes.
- Werner Cantor, E. (2000) *Ni aniquilados ni vencidos. Los emberá y la gente negra del Atrato bajo el dominio español: siglo XVIII*. Bogotá: ICANH.





**Uniclaretiana**  
Fundación Universitaria Claretiana



**EDITORIAL**  
Uniclaretiana